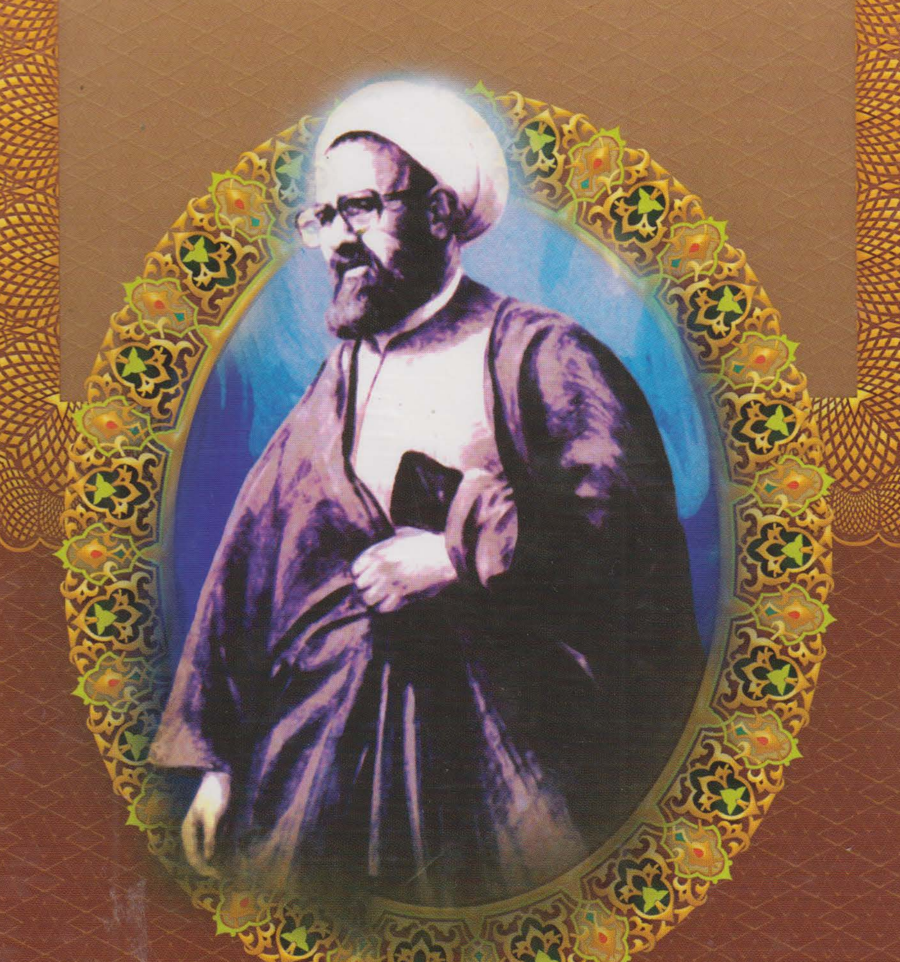
سلسلة أصول الدين

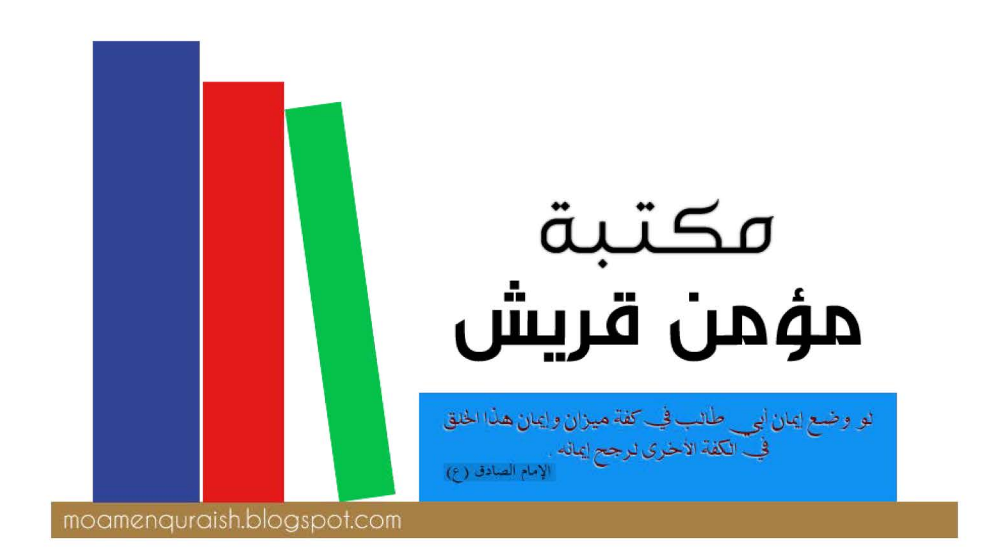
التوحيد

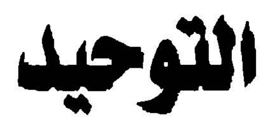
مؤلفات الشهيد مطهري



مؤسسة ام القرى

دار الحوراء


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com


التوحيد



التوحيد

تأليف

الشهيد الشيخ مرتضى المطهري

ترجمة

عرفان محمود

دار الحوراء
للطباعة والنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كلمة المؤسسة

لقد بات اسم الشهيد مرتضى المطهري علماً له الأثر البالغ على القلوب التي تنشد الحقيقة، ذلك العلم الذي جمع بين التجديد والابتكار طارحاً أفكاره ببيان سلس وكلام عذب، والمطالب المعرفية، التي راح يناقشها ويناقش مختلف فرضياتها وإشكالاتها، متمعناً فيها هادياً إلى حلها مظهراً لجمالها، كاشفاً لغريبها.

وهذه الأبحاث التي بين يدي القارئ الكريم كانت سلسلة من المحاضرات الفكرية والثقافية، ألقاها الشيخ المطهري على طلبة الجامعات ورجال الفكر والمعرفة، الذين أناخوا ركابهم بين يديه في زمن كانت أعاصير الغرب تسخر من العقول وتهزأ بالنفوس بكثرة الأبحاث المعرفية والعلمية. فما كان منه إلاّ أن صبر وصمد حتى كان مفعماً بالإيمان والمعرفة، فكان الرجل ـ على حدّ تعبير الإمام الخميني ﷺ ـ استاذ الثورة.

وانطلاقاً من الوعي الصادق للمسؤولية وخدمة للعلم والعلماء، ووفاء لهذا الأُستاذ وما تمثل به من دقة وعمق علميين تصدت (مؤسسة أُم القرى) إلى ترجمة كتب وآثار هذا العملاق، بعد أن شمّرت عن ساعد الجد والاجتهاد للقيام بهذه المهمة الصعبة، فأوكلت عملية ترجمة هذه الأبحاث إلى الأُستاذ الجليل عرفان محمود، الذي عرفه ميدان القلم والكلمة الصادقة، فقام هو الآخر وبجدٍ واجتهاد منقطعي النظير، فكان مثالاً للأمانة العلمية محافظاً على أصالة الموضوع المراد بحثه من قبل الباحث.

والأبحاث التي بين يدي القارئ ترجمة كتاب التوحيد الذي هو أول

الأصول الدينية ومبدأ كل الأديان والرسالات، حيث كان الوحي إنما ينزل لتحقيق الوحدانية التي لا يشعر بها شيء، وقد صدع الأنبياء والصلحاء بهذه الدعوة التي صكّت أسماع المشركين، فراحوا يغضون السمع عن هذه الصيحة **﴿قولوا لا إله إلا الله تفلحوا﴾**.

نعم هذه هي الثمرة المترتبة على التوحيد. بل هذا هو التوحيد الذي يستشعره كل إنسان بفطرته، فيهفو لخالقه متضرعاً ويبتهل إليه مؤمناً.

ولكن رغم بساطة هذا الأصل، إلاّ أنه يحوي في باطنه المعارف الدقيقة واللطائف العميقة التي لابد من وجود من يتصدى لفك رموزها وترتيب مقدماتها، من أجل الوصول إلى الحقائق والوحدانية الكبرى، فكان الأستاذ المطهري صاحب هذه الخطوة.

والمؤسسة إذ تعتني بالترجمة إيماناً منها بوجوب التلاقح الثقافي الذي يمثل ظاهرة علمية حضارية في تاريخ الأمم والشعوب، وأن الترجمة تمثل بداية النهضة، سواء أكانت في تاريخ المسلمين، كما في العهد العباسي أم في عهد النهضة الأوربية، وأن التراث العلمي تراث إنساني لا تختص به أُمة دون غيرها، فإنّ هذه المؤسسة تقدم هذه البضاعة إلى طلبة العلم والمعرفة في عالمنا العربي، آملين أن تأخذ هذه الدراسات موقعها الطبيعي في مختلف المكتبات العلمية.

وفي الختام تتقدم المؤسسة بالشكر إلى كل الإخوة الذين ساهموا في إخراج الكتاب إلى النور، وهم: السيد كريم النور في مجال التقويم، والسيد وليد النور، والشيخ سلام الزبيدي في مجال استخراج النصوص، والشيخ سلام العامري في التدقيق النهائي، والشيخ يوسف العلي في الإخراج الفني.

نسأل الله أن يوفق الجميع وأن يتقبل أعمالهم ويرفع درجاتهم.

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر

مقدمة الترجمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على موالي الموحدين الأدلاء على توحيد الله والهداة إلى معرفة الله، محمد وآله الطاهرين .

الكتاب الذي نقدم ترجمته لقراء العربية يشتمل على مجموعة من المحاضرات ألقاها آية الله الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري تناول فيها ((التوحيد)) ـ وهو الأصل الأول والمحوري من أصول الدين ـ من زاوية إثبات وجود الله عز وجل ورد الشبهات التي تثار بشأن تمامية البراهين الدالة على وجوده عز وجل.

ولا يخفى أن موضوع الكتاب مهم للغاية، وقد تناوله كثير من العلماء بالبحث التفصيلي، ومن مختلف الزوايا وبمختلف المناهج الفلسفية والكلامية وغيرها. إلا أنّ صبغة التجديد والعصرنة التي تميزت بها نتاجات الشهيد المطهري رضي الله عنه، نجدها متجلية في بحثه التحقيقي لهذا الموضوع، الأمر الذي يجعله جديراً بالمطالعة الدقيقة المتأنية؛ فقد امتاز هذا البحث بعدة خصائص مهمة تجعله ـ بمجموعها ـ بحثاً متميزاً عن كثير من البحوث المدونة بشأن هذا الموضوع، منها :

١ ـ عرضه لتصنيف وتقسيم دقيق وجديد للبراهين الدالة على وجود الله تبارك وتعالى، فقد ميز بوضوح بين دلالاتها، واستنبط من القرآن الكريم

استقلالية برهان وجود الهداية في حركة المخلوقات وعملها عن برهان النظم وإتقان الصنع .

ولهذا التقسيم والتمييز بين دلالات البراهين المختلفة وكفاية كل منها في إثبات وجود الله بصورة مستقلة؛ ثمرة مهمة للغاية، هي أنه يسلب عروض بعض الشبهات على أي منها لدى بعض الناس وعجزهم عن ردها، القدرة على الإضرار بأصل إثبات وجود الله ورسوخ الإيمان به في قلوبهم؛ لأن هذا الإيمان ناتج من عدة أدلة مستقلة يكفي كل منها في إيجاده .

٢ ـ كما تميز هذا البحث بالاستفادة من الإشارات والتنبيهات القرآنية بشأن أصول البراهين العقلية الدالة على وجود الله، ولكن مع عرضها باللغة العلمية والفلسفية المألوفة، والسعي لتقريبها إلى أذهان وثقافة غير المتخصصين في العلوم العقلية والفلسفية .

٣ ـ كما يتميز هذا البحث بالتحليل المعمق للبراهين المذكورة على ضوء آخر ما توصلت إليه العلوم الحديثة في مختلف المجالات، والاستفادة من الكشوف العلمية لتوضيح هذه البراهين ودلالاتها القطعية على وجود الله عز وجل، وكذلك في رد الشبهات المثارة ضدها، مع الالتزام في كل ذلك بمنهج موضوعي بعيد عن التعسف والتكلف في الحصول على تأييدات العلم التجريبي لتلك البراهين العقلية .

ويلمس القارئ بوضوح شدة اهتمام الأستاذ المطهري بأمر الاطلاع على آخر البحوث العلمية التي لها ارتباط بموضوع بحثه والسعي للحصول على فهم دقيق لها .

٤ ـ كما تميز هذا البحث بالتحليل والنقض العلمي الهادئ للشبهات

القديمة والمعاصرة المثارة بشأن تمامية دلالات البراهين العقلية على وجود الله .

وقد أشرنا آنفاً إلى أن الكتاب مدون من مجموعة من محاضرات الأستاذ الشهيد ﷺ التي ألقاها في ندوات فكرية مفتوحة، ولم تسنح له ـ مع الأسف ـ فرصة مراجعتها لإعادة النظر فيها واستيعاب الإجابة على المداخلات التي شهدتها، وتنقيحها وإعادة صياغة عباراتها كما فعل في كتابه «العدل الإلهي» الذي أعاد بنفسه كتابة محاضراته وأضاف كثيراً من التحقيقات إليها. ولذلك فإن من الطبيعي أن يكون هذا الكتاب بحاجة إلى تنقيح وإضافات تكميلية، خاصة أن هذه المحاضرات قد ألقيت في ندوات كان معظم المشاركين فيها من أساتذة الجامعات والجامعيين والحائزين على شهادات علمية عالية، ولذلك كان الأستاذ يتجنب تفصيل الحديث في كثير من الحالات اعتماداً على ثقافة الحاضرين. الأمر الذي يستدعي أن يستعين القارئ بالمراجع المختصة في الموارد التي يجد فيها غموضاً أو صعوبة في فهمها.

وقد سعينا في الترجمة ـ قدر المستطاع ـ إلى معالجة مشكلة تحويل لغة المحاضرات إلى لغة الكتابة المتناسقة المألوفة، ولكن مع تقديم الحرص على حفظ الأمانة في نقل أسلوب ومنهجية المحاضر في عرض أفكاره، وأضفنا إلى الترجمة كثيراً من العناوين الموضحة لمضامين فقراتها ومجموعة من الهوامش، اشتملت معظمها على طائفة مباركة من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة المبينة لمجموعة من أفكار المحاضرات، وذلك بهدف الاستنارة بها للحصول على فهم أعمق لهذه الحقائق، إذ إن في كلام ينابيع الوحي نورانية خاصة لا غنى لطالب المعرفة عنها .

وختاماً نرى من الضروري الإشارة إلى أن هذا الكتاب يعنى بالدرجة الأولى بموضوع البراهين الدالة على وجود الله، ولم تتح للمحاضر فرصة التطرق إلى باقي الموضوعات المتفرعة عن أصل التوحيد، إلا أنّ إثبات وجوده (عز وجل) هو الأساس الذي تقوم عليه سائر تفصيلات معرفته سبحانه وتعالى، رزقنا الله وإياكم حقائق المعرفة التوحيدية الخالصة والموصلة إلى قربه ورضاه إنه سميع مجيب .

عرفان محمود

١٥/ ربيع المولود النبوي المبارك/ ١٤٢٤للهجرة

المحاضرة الأولى

مقدمات في التصور السليم لموضوع البحث

موضـوع البحـث هـو ((التوحـيد)) بما يعنيه من الإيمان بالله وبوحدانيته تـبارك وتعـالى، ونعـلم أن الاعتقاد بالتوحيد هو الأصل الذي تتفرع منه جميع الاعـتقادات الدينـية، ولحـن ننطلق في بحث هذا الموضوع هنا من منطلق كون الإيمان بأصل وجود الله مرادفاً للاعتقاد بوحدانيته؛ لكننا سنبين لاحقاً جواب السـؤال القـائل: هـل أن الإيمـان بـالله مستقل عن الإيمان بوحدانيته أم أنهما مـتلازمان إلى درجـة لا يمكـن الفصـل بيـنهما؟ أي هـل أن الإيمان بوجود الله يفضي إلى الإيمان بوحدانيته؟

وقولـنا إن الإيمان بالله هو الأصل الذي تتفرع منه جميع العقائد الدينية؛ يصـرح بـه قول أمير المؤمنين عليه السلام حيث يقول: ((**أول الدين معرفته**))[1]، وعليه تكون معرفة الله أساس الدين ومنطلق التدين.

الإيمان بالغيب هو المائز بين الإلهيين والماديين :

نجـد في القـرآن الكـريم إشـارة إلى أن الإيمان بالغيب هو المائز الأساس الـذي يمـيز المؤمنين بالأديان ـ بل والفلاسفة الإلهيين أيضاً، وإنّ لم يعتنقوا ديناً معيناً ـ عن غيرهـم، وهذا ما يعبر عنه قولـه تعالى: ﴿**الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالغَيْبِ**﴾[2].

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

(٢) البقرة: ٣.

والغيب يعني الحقائق الخفية التي لا تحس ولا تلمس بصورة مباشرة، فقد استخدم القرآن الكريم ـ في طائفة من آياته الكريمة ـ كلمة (الغيب) في مقابل كلمة (الشهادة)[١] التي تعني الحضور؛ والتي تقع في دائرتها كل هذه الموجودات التي نراها وندرك وجودها بالحس واللمس، وانطلاقاً من هذا المصطلح القرآني أطلقوا على عالم الطبيعة اسم ((عالم الشهادة)). وليس ثمة خلاف بين الإلهي والمادي في الإقرار بوجود عالم الشهادة أو الطبيعة، فليس فيهم من ينكر وجوده، بل الخلاف يكمن في كون الإلهي يؤمن بعالم الغيب إضافة إلى عالم الشهادة أو الطبيعة، فلا يحصر الوجود في دائرة الأُمور المشهودة والمحسوسة، بل يؤمن ـ أيضاً ـ بوجود غيبي غير محسوس، والإيمان بوجود الله ـ كما قلت ـ هو أصل الإيمان بالموجودات الغيبية الأُخرى، فمنه يتفرع الإيمان، بالموجودات التي يسميها القرآن الكريم ((الملائكة)) ثم الإيمان بالوحي، ثم الإيمان بالمعاد، وكلها من مصاديق عالم الغيب[٢].

والذي دفعنا إلى التمهيد للبحث في موضوع التوحيد بذكر وجه التمييز الحقيقي بين الإلهي والمادي؛ هو وجود نمط آخر في التمييز بينهما يقوم

---

(١) نظير قوله تعالى: ﴿هُوَ اللهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ الحشر: ٢٢ [المترجم].

(٢) يشير إلى ذلك ـ مثلاً ـ قوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ البقرة: ٢٨٥. إشارة إلى الاعتقاد باليوم الآخر والمعاد. [المترجم].

على أساس مغالطة يبدو أنها متعمدة(١)، وهو التقسيم المشاهد لدى الأوروبيين أو في الكتب الفلسفية التي ألفوها؛ ويبتني على أساس خاطئ، فهو يقسم الناس إلى ماديين ومثاليين، ويقول: إن المادي هو الذي يؤمن بوجود المادة وينكر وجود الروح التي تعني كل وجود غير مادي، أما المثالي فهو الذي يؤمن بوجود الروح وينكر وجود المادة!! ولا يخفى أن هذا القول تافه للغاية خاصة أن أصحابه يصنفون جميع الإلهيين ـ من الفلاسفة المتألهين وأتباع الأديان الإلهية ـ ضمن طائفة المثاليين الذين يعرفونهم بأنهم منكرون لوجود المادة، ولا يؤمنون بأي شكل من أشكال الأصالة لها، ويقولون بأن الأصالة هي للروح فقط! وهذا كلامٌ خاطئ من الأساس، فلا يصح أن نبدأ البحث بالسؤال التالي: هل نحن ماديون أو مثاليون على وفق التعريف المذكور للمثالي؟ بل ينبغي أن يكون السؤال على النحو التالي: هل إن عالم الوجود محدود ومحصور في إطار عالم الشهادة والطبيعة والموجودات المحسوسة؛ أم أن ثمة عالماً آخر غير هذا العالم ؟

المقدمة الأولى: أهمية العرض السليم لمسألة التوحيد

يجدر أن نمهد للبحث بذكر بعض الأُمور الضرورية التي تؤدي الغفلة عنها إلى عدم التوصل إلى النتيجة المرجوة من البحث، أو تؤخر التوصل

---

(١) لعل هدف الماديين من هذه المغالطة إضعاف عقيدة الإلهيين أو خصومهم الفكريين، بتصويرهم وكأنهم ينكرون إحدى الأُمور البديهية التي يؤمن بها كل عاقل، وهي حقيقة وجود المادة أو عالم الطبيعة وحصر الوجود بعالم الغيب غير المحسوس. [المترجم] .

إليها. منها: إن المسائل على قسمين ـ فيما يرتبط بأمر العثور على طرق حلها ـ:

القسم الأول: يشمل المسائل التي تكمن صعوبتها في معرفة طرق حلها رغم أن عرضها هو في غاية السهولة، إذ يعرضها الجميع بنحو واحد لا اختلاف فيه، لكن الاختلاف يظهر بينهم في طرق حلها، مثل المسائل الرياضية البسيطة التي يعرضها الجامعي بالطريقة نفسها التي يعرضها بها تلميذ المراحل الابتدائية أو الثانوية، ولكن كلاً منهما يجد حلولاً متمايزة عما يجده الآخر، فهما يتفقان في كيفية تصور المسألة، لكنهما يختلفان في كيفية تصديقها ـ حسب مصطلحات علم المنطق ـ فأحدهما يجد برهاناً لإثباتها غير ما يجده الثاني رغم امتلاكهما للتصور نفسه عنها.

أما القسم الثاني: ـ ومن مصاديقه المسائل الفلسفية ـ فهو يشمل المسائل التي يكمن الإشكال الأساس في فقدان العرض الصحيح والتصوير السليم لها، الأمر الذي يؤدي ـ بحدّ ذاته ـ إلى إثارة الإشكالات والصعوبات في طريق حلها فيبقى المفكر عشرين سنة يبحث عن طريق لحل مسألة معينة دون جدوى، وذلك لأنه وضع تصوراً غير صحيح عنها منذ البداية. لذلك يقال: إن ما يميز المسائل الفلسفية عن غيرها هو كون الأولوية فيها لعرضها بصورة سليمة، أي أن على المرء أن يجتهد أولاً ـ وبأقصى جهده ـ في التوصل إلى تصور ذهني سليم للمسألة الفلسفية كما هي، فإذا نجح في القيام بهذه المهمة تيسر له العثور على حل لها وبسهولة.

منشأ الشبهات المثارة ضد التوحيد

إذن العقبة الأساسية تكمن في الوصول إلى التصور السليم لأصل

المسألة، فبدون ذلك يبقى الإنسان طويلاً في دوّامة من التفكير دون أن يصل إلى نتيجة، وهذه الحقيقة تصدق ـ بدرجة كبيرة ـ على البحث في مسألة التوحيد، لذلك فإن واجبنا الأول هو أن نعرضها بصورة صحيحة أولاً؛ لأن جميع الشبهات والإشكالات والشكوك تنشأ بشأنها نتيجة لعدم التوصل إلى تصور صحيح لها. ولكن ينبغي هنا الالتفات إلى قضية سنفصل الحديث عنها لاحقاً، ولكن يلزم هنا الإشارة إليها، وهي أنه قد يثار في أذهان كثير من الناس اعتراض يقول: إنكم تقولون: إن الإيمان بالتوحيد أمر فطري يتوصل إليه كل إنسان بفطرته[1]، في حين لو كان هذا القول صحيحاً لما اختلف الناس بشأن التوحيد أبداً، ولما انقسموا ـ في كل عصر ـ إلى معسكرين: معسكر الموحدين ومعسكر الملحدين؛ ولو فتشتم عقائد علماء الطبقة الأولى في عالم اليوم أيضاً لوجدتم هذا التقسيم جارياً فيهم أيضاً، فبعضهم مؤمنون بالله وبعضهم ملحدون ينكرون وجوده، لذلك يمكن القول ـ كحدّ أدنى ـ: إن الإيمان بالتوحيد ليس أمراً فطرياً، بل هو من المعضلات الفكرية التي عجز

---

(١) يشير القرآن الكريم إلى فطرية الاعتقاد بالتوحيد في آيات كثيرة، يعبر في بعضها عن حقيقة أن الرجوع إلى النفس ـ أي إلى الفطرة ـ يجعل الإنسان يذعن بالتوحيد، كما في حكايته لقصة تحطيم إبراهيم الخليل عليه السلام لأصنام مشركي قومه واحتجاجه عليهم بأن يسألوهم لمعرفة من حطمها، إذ يحكي القرآن موقفهم إزاء هذا الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿فَرَجَعُوا إِلَى أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنتُمُ الظَّالِمُونَ﴾ الأنبياء: ٦٤. كما يبين هذه الحقيقة في آيات أخرى تبين حقيقة توجه كل إنسان حتى الملحد إلى الله فطرياً عندما تنقطع به الأسباب، لاحظ الآية ٢٢ والآية ٢٣من سورة يونس.

الإنسـان ـ إلى الـيوم ـ عـن التوصـل بشـأنها إلى حـل يقـيني ضروري لا مجال للـنقاش في صـحته، تماماً كما هو الحال مع مرض السرطان الذي عجز الطب البشـري عـن معـرفة علته ومعالجته، والذي توصل إليه الفكر الإنساني بشأن مسألة التوحيد هو مجموعة من الفرضيات والنظريات، وكل طائفة تؤيد إحدى هـذه الـنظريات، ولم يتحقق ـ إلى اليوم ـ اتفاق بين الناس بشأنها، وسر ذلك يكمن في كون مسألة التوحيد ـ بحد ذاتها ـ هي من المسائل الصعبة.

نجيب عن هذا الإشكال بالقول: إن مسألة التوحيد هي من نوع المسائل الـتي يصـدق علـيها وصـف ((الســهل الممتـنع)) فإذا تصورها الإنسان بصورة صـحيحة لـن يـتردد في التصـديق بهـا، أمـا الشبهات المثارة بشأنها لدى من تصـفونهم بوصـف عـلماء الطبقة الأُولى فهي ناشئة من عدم عرضهم لتصور صـحيح لهـا، فلـو أمعنـتم النظر في بحثهم لها لوجدتم أنهم يتصورون شيئاً من عـند أنفسـهم يطلقـون علـيه اسـم ((الله)) ثـم يـثيرون الشبهات والإشكالات والشـكوك تجـاه وجـود هـذا الشيء الذي افترضوا هم ـ من عند أنفسهم ـ وجـوده!! أمـا بالنسبة لأسـباب الوقـوع في مـثل هذه التصورات فهي أسباب متعددة.

أمثلة للتصورات غير الصحيحة للمسألة

وقد تسألون: وهل من الممكن عرض تصورين أو أكثر لمسألة التوحيد؟ ومـا هـو التصـور الـذي يوقعـنا في الخطـأ؟ وأي تصور لها لا يوقعنا في ذلك؟ أجيـب عـن هذا السؤال بمثال توضيحي فأقول: إن هدفنا هو إثبات وجود الله أو عـدم وجـوده، وعلينا أولاً أن نعرف أن الأشياء التي نريد إثبات وجودها أو عدمها على نوعين :

النوع الأول: ويشمل الأشياء التي نريد إثبات وجودها كجزء من أجزاء الكون، كما هو حال العلماء الذين يبحثون عن العناصر وعددها، فنقول: إن العالم الفلاني اكتشف هذا العنصر أو ذاك، وكل عنصر منها هو في الأصل جزء من أجزاء هذا العالم، كذلك الحال مع النجوم مثلاً، فمعنى قولنا: إن الفلكي الفلاني قد اكتشف سيارة جديدة في المنظومة الشمسية؛ هو أن هذا الاكتشاف أثبت خطأ التصور السابق الذي كان يقول بأن عدد السيارات في المنظومة الشمسية سبع أو ثمان، إذ اتضح أنها تسع بإضافة السيارة التي تم اكتشافها حديثاً. وهذا يعني أن ما نبحث عنه شيء من أشياء هذا العالم يقع ضمنها، فنثبت وجود هذا الشيء إلى جانب ذاك وهكذا.

النوع الثاني: ويشمل الموارد التي نبحث فيها عن إثبات شيء لا يحتل مكاناً معيناً ضمن الأشياء، بل هو موجود ـ إذا كان موجوداً ـ مع كل الأشياء وفيها جميعاً؛ وإذا لم يكن موجوداً فلا وجود له في أي مكان. ولتوضيح ذلك استشهد بالمثال التالي:

تعلمون أن مسألة وجود الزمان هي من المسائل التي احتدم الجدل بشأنها ـ منذ أمد بعيد ـ بين العلماء والفلاسفة، فنفى كثير منهم وجود الزمان، في حين كانت أكثريتهم ـ دائماً ـ تعتقد بأن للزمان وجوداً خارجياً. ولكن إذا أراد شخص أن يبحث عن الزمان بالطريقة نفسها التي يبحث بها الفلكي عن النجوم أو العالم الطبيعي عن العناصر، فيسعى إلى العثور عليه في مكان ما إلى جانب الأشياء الموجودة في العالم؛ فلن يعثر عليه حتى لو كان أذكى البشر، وحتى لو بحث عنه ملايين السنين، ولن يستطيع القول: إن بالإمكان رؤية ((الزمان)) بواسطة المجهر أو التلسكوب أو بوسيلة التحليل

المختبري. وهكذا الحال مع من يبحث بالطريقة نفسها عن ((المكان)) أي يسعى للعثور عليه كجزء من أجزاء عالم الطبيعة، فهو لن يعثر عليه أبداً، وسيقول بعد أن يتعب: لا وجود للزمان أو للمكان، ولكن الحال يختلف مع من يبحث عن الزمان دون أن يكون تصوره عنه هو كونه جزءاً من أجزاء عالم الطبيعة بل باعتباره أحد أبعاد هذا العالم، فيكون تصوره لمسألة وجود الزمان على النحو التالي:

إن للموجودات ـ التي نراها ـ ثلاثة أبعاد: طول وعرض وعمق، فهل يوجد لها بعد وامتداد آخر يسمى ((الامتداد الزماني)) أم لا؟ فالباحث عنه لا يبحث عن الزمان كشيء مستقل، ومنعزل عن الأشياء، بل كشيء فيها، وهو يريد الحصول على جواب سؤاله التالي: إذا كان الزمان موجوداً، فهل أن هذا يعني أنه يشكل جزءاً من وجودي؟ وليس معنى ((الجزء)) هنا هو أنه يشكل قسماً ومقداراً من وجودي، بل المقصود هو أن يكون بعداً وامتداداً وجودياً في وجودي مثلما هو حال أبعاد الطول والعرض والعمق التي لا تشكل في الواقع الخارجي ثلاثة أمور مستقلة عن بعضها بعضاً، بل هي أمور نفترض وجودها في الشيء: فهل للزمان مثل هذا الامتداد في وجودي أنا، وفي وجود هذه الشجرة أو تلك الصخرة، أو في الشمس؟ وبعبارة أخرى: هل إن للعالم بعداً وامتداداً غير تلك الأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق) يسمى ((الزمان))؟ إنّ من يحمل مثل هذا التصور عن مسألة وجود الزمان، لن يبحث عنه في عرض الأشياء الأخرى وإلى جانبها، بل يتمحور بحثه عنه في دائرة وجود بعد وامتداد آخر لموجودات عالم الطبيعة يسمى ((الزمان)).

التصور الصحيح لمسألة وجود الله

من هنا يتضح عمق تأثير طبيعة تصور المسألة على تحرك الباحث عن جوابها، والمثال المتقدم لا ينطبق بالكامل على مسألة التوحيد والإيمان بالله لأنه ـ عز وجلّ ـ ليس بعداً وامتداداً للأشياء، لكنه مثال مفيد في بيان الحقيقة التي أردنا التنبيه عليها، وهي أن من يريد البحث بشأن مسألة وجود الله، وهو يحمل تصوراً عنها يقول: إن الصخور والأرض والهواء والماء والنبات موجودة ويوجد ضمنها موجود آخر اسمه «الله» يتميز عنها بميزة واحدة، هي أنها ترى بالعين وهو لا يرى بالعين، مثل هذا الباحث يخطأ الطريق وهو في البداية لأن تصوره عن الله تصور وهمي لا واقع له، فإذا كان لله وجود واقعي في العالم فلا يمكن أن يكون وجوداً محدوداً يحتلّ مكاناً معيناً وسط باقي الموجودات، بل يجب أن يكون وجوده منسجماً مع الوصف القرآني: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[1]، ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ﴾[2].

ولا يمكن العثور على وصف أبلغ من هذا الوصف القرآني لله. عندما نقول: «الله» فمقصودنا هو الموجود الذي هو أول الموجودات؛ أي الذي صدرت منه الموجودات جميعاً؛ وآخرها؛ أي الذي ترجع إليه جميعاً، كما يقول القرآن الكريم عن عالم الآخرة: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾[3]، وهذا يعني أن النسبة بين الدنيا والآخرة كالنسبة بين

---

(١) الحديد: ٤.

(٢) الحديد: ٣.

(٣) الروم: ٧.

الظاهـر والـباطن، والمقصـود هنا هو أن المهم في مسألة التوحيد عرضها على وفـق تصـور صـحيح عن الله الذي نبحث في مسألة وجوده؛ لأن الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[١]، ويجـب أن يـأخذ الإنسـان بعين الاعتبار ومنذ البداية هذه الخصوصـية ـ التي نكتفي هنا بالإشارة إليها، ونوكل الحديث المفصل عنها إلى الفصـول اللاحقـة ـ؛ كمـا يجـب أن يلاحظ الباحث في تصوره الأولي لمسألة التوحـيد ووجـود الله. .... مفاهـيم مـن قبيل: ((سبحان الله))، ((سبحان ربي العظـيم)) ((سـبحان ربي الأعلى))، ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٢] و((الله أكـبر)) أي أن يـأخذ بـنظر الاعتبار أنه يبحث مسألة وجود موجود منزه وقـدوس، وهـو أكـبر مـن كل وصف، فمعنى ((الله أكبر)) هو ((الله أكبر من أن يوصف))؛ وهو منزه عن جميع أشكال الحدود والنقص: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّـهِ﴾[٣]، أي أن خصوصـية هذا الموجود تكمن في عدم كونه جزءاً من أجزاء هذا العالم بل إن ذاته محيطة بكل الأشياء، وهو معها جميعاً.

مثال إفلاطون لتوضيح مسألة التوحيد

أضـرب هـنا مثالاً ثانياً لتوضيح أهمية التصور الصحيح لمسألة التوحيد بالكـامل، وهـو مـثال جـيد: افرض أنك كنت واقفاً في مكان تنظر منه إلى ما يجـري أمـامك، فترى أشخاصاً وسيارات تمر، فأنت تشاهد ذلك بوضوح كامل

(١) الشورى: ١١.

(٢) الصافات: ١٨٠.

(٣) البقرة: ١١٥.

ـ وبالطبع فهذا مجرد فرض ولا مشاحة في الفرض ـ ، تشاهد المارة والسيارات والشارع والسوق، أو تتصور أنك تشاهد ذلك، ولكن يأتي إليك من يقول لك، إن ما تراه ـ أيها السيد ـ ليس حقيقة هذه الأشياء! لا أقول: إنك تتوهم رؤية هذه الأشياء، كلا، بل أنت ترى مشهداً معيناً، ولكن ما تراه هو مجرد صور لأشياء تقع خلفك، إذْ إن أمامك مرآة كبيرة وصافية جداً ولذلك لا يمكنك أن تراها؛ وهي تعكس لك صور ما يجري خلفك، وأنت تنظر إلى هذه الصور وتتصور وجود شارع وأسواق ومارة وسيارات أمامك في حين أن ما تراه صور هذه الأشياء فقط؛ لأنك لا تنظر إلى ما خلفك ولا تستطيع رؤية تلك المرآة الكبيرة الصافية.

وهذا هو المثال نفسه الذي ذكره إفلاطون ولكن، بصورة أخرى، حيث افترض وجود عدد من الأشخاص يقيمون في كهف يعيشون فيه منذ الصغر ويجلسون فيه وهم يستدبرون فتحته المؤدية إلى خارجه فتكون أنظارهم موجهة صوب الحائط المقابل لفتحة الكهف، فإذا مرّ من أمامها أناس أو حيوانات وقعت ظلالهم على ذلك الحائط، فيراها أهل ذلك الكهف الفرضي فيتصورون أنها هي الحقائق الأصلية لأصحاب هذه الظلال؛ لأنهم لم يروا أصحابها خارج الكهف، ومن الطبيعي أن يبقوا على هذا التصور إلى أن ينتبهوا إلى وضعهم وكونهم مستدبرين للفتحة المطلة على خارج كهفهم وحينئذ يدركون أن ما يرونه ظلال أشخاص يمرون من أمام فتحة الغار، أي أنها ليست الحقيقة الأصلية، بل ظلال لحقيقة أخرى، وهذا الأمر نفسه يصدق على الذين ينظرون إلى الدنيا وحقائقها، فهم يتصورون في أول الأمر أن ما يرونه هي الحقائق الأصلية، لكنهم يدركون بعد أن يتعرفوا على عالم ((المُثُل))

حسب تعبير إفلاطون أن ما رأوه ظلال تلك المثل وأنّ حقائق الأشياء الأصلية هي في عالم آخر.

إذن فالبحث في هذا المثال الذي ضربه إفلاطون ليس عن وجود أو عدم وجود ظل آخر بين هذه الظلال، بل إن موضوع البحث هو: هل أن الظلال التي يراها أهل الكهف الفرضي موجودات مستقلة أم أنها مجرد ظلال تابعة لموجودات أخرى ؟

وبناء على ما تقدم يتضح ما أردنا بيانه، وهو لزوم أن نمهد للدخول في بحث مسألة التوحيد بتحديد تصور صحيح لها، فنحن نريد إثبات وجود ((الله)) أي بحقيقته الوجودية كخالق ومبدأ لجميع الأشياء، والذي ترجع إليه الأشياء جميعاً، بمعنى إثبات وجود الحقيقة المطلقة التي لا تحدها حدود زمانية ولا مكانية ولا غيرها. هذا هو ما نريد إثباته.

المقدمة الثانية: هل بالإمكان إثبات وجود الله؟

كما ينبغي أن نعرف ـ قبل الدخول في صلب البحث ـ جواب السؤال التالي: هل يوجد لدينا طريق لحل تلك المسألة خاصة ونظائرها بصورة عامة؟ تعلمون أن ثمة فكرة ظهرت في التأريخ الحديث وفي أوروبا وانتشرت في عالم اليوم، تقول بعجز الإنسان عن حل مسألة وجود الله، وأصحاب هذا القول لا ينكرون وجود الله لكنهم يقولون: إن الإنسان عاجز عن إثبات وجوده وكذلك هو عاجز عن نفي وجوده. وبذلك فهم يرفضون منطق الإلهيين ومنطق الماديين على حد سواء، وإذا سألناهم عن سبب هذا الرفض، أجابوا: إن السبب يكمن في عدم امتلاك الإنسان لأدوات البحث في هذه المسألة،

فـأدوات البحث التي أُعطيت لـه تنحصر في دائرة الحواس، ولذلك فهو قادر فقـط عـلى البحــث والتحقـيق في الأُمـور المحسوسة وإثبات وجودها وتوضيح خصائصــها وخصــائص المعـدوم منها؛ أما ما وراء عالم المحسوسات فهو خارج عـن دائرة قدرة البحث العلمي للإنسان نفياً وإثباتا، ولذلك لا ينبغي لـه أن يبحث بشأنه[1].

بطلان نظرية حصر المعرفة بدائرة المحسوسات

لا شـك أن هـذه الـنظرية ليسـت صحيحة، ولا يمكن ـ واقعياً ـ تحديد الإنســان ودائـرة عملـه الفكـري وتعقله للأشياء بدائرة الأُمور المحسوسة، ولا يصـح اعتـبار ذلـك أصــلاً في اكتسابه لأي علم، والادعاء أنّ كل علم يكتسبه الإنســان منحصـر بدائرة الأمور المحسوسة لـه، فلا سبيل لـه إلى نفي أو إثبات ما لا يحس به.

ولكـن؛ مـا هـو سـر عـدم صـحة هذه النظرية؟ الجواب هو: إننا ندرك وجـود كـثير مـن الأشـياء ـ ولـيس وجـود الله وحسـب ـ دون أن نحس بها،

---

(١) ينبغي التمييز بين قدرة الإنسـان على إثبات وجود الله ومعرفة صفاته بآثاره، وإدراك كثير من حقـائق الغيـب، اسـتناداً إلى الـبراهين العقلية ودلالات الأُمـور المحسوسة والمشهودة، وقدرة الإنســان عـلى معـرفة كـنه حقـيقة الله جـل جلالـه، فالأمر الأول متيسـر للإنسـان، وهو مجهز وجدانـياً بوسـائل المعرفة التي تمكنه من معرفة الكثير من الأُمور غير المحسوسة والانطلاق من قواعد العقل ودلالات عالم الشهادة لمعرفة عالم الغيب، وهذا ما تدل عليه كثير من النصوص الشرعية الداعية إلى عدم حصر المعرفة بعالم الشهادة والأُمور المحسوسة.

وأوضح مصاديق هذه الحقيقة وجود ((العلية))، فهل ينكر الإنسان وجودها؟ وهل يعلم بذلك أم لا؟ إن معنى العلية هو: أن تكون العلاقة القائمة بين شيئين بصورة تجعل أحدهما منشأً للآخر الذي هو ناشئ عن الأول، فيكون مقام المنشأ للشيء (أ) ومقام الناشئ للشيء (ب).

وقد يتوهم بعض الناس أن العلية هي التوالي الزماني أو المعية الزمانية، وهذا وهم باطل؛ لأنّ من الممكن أن يوجد تقارن زماني أو توال زماني بين شيئين دون أن يكون أي منهما علة أو معلولاً للآخر، والذي يفهمه الإنسان من ((العلية)) هو نوع من الارتباط الوجودي بين شيئين وهو ما نعبر عنه بالنشوء فنقول: إن هذا الموجود ناشئ من ذاك، فوجوده مرتهن بوجود الشيء الآخر، ونحكم على نحو القطع باستحالة أن يحظى الثاني بالوجود لولا وجود الأول. وهذه العلاقة أقوى من علاقة التوالي الزمني، أو علاقة التقارن الزمني اللتين قد تراهما عين الإنسان بين شيئين دون أن تحكم بأن أحدهما ناشئ من الآخر، ودون أن تحكم بارتهان وجود الثاني بوجود الأول بحيث يكون وجود الثاني محالاً لولا وجود الأول.

كما أن لفظ ((المحال)) نفسه يحمل مفهوماً غير محسوس، ورغم ذلك فهو يعد من الأصول القطعية (البديهية) في الفكر البشري، فمثلاً أنتم تبرهنون على مسألة رياضية وتقولون: إن مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين؛ فإذا سألوكم ما هي درجة احتمال صحة هذا البرهان؟ هل هي ٦٠٪ أو ٨٠٪ أو ٩٠٪؟ أجبتم: بل هي ١٠٠٪، فإذا قيل لكم: ما المانع من أن يوجد يوماً مثلث يخرق هذه القاعدة ويكون مجموع زواياه لا يساوي مجموع زاويتين قائمتين؟ لكان جوابكم: كلا، إن هذا محال. وهذا الفهم البشري لمفهوم

((المحال)) خارج عن دائرة المحسوسات؛ لأن الإنسان لا يدرك أبداً كون الأمر الفلاني محالاً بالحواس؛ كما أنه لا يدرك بها مفهوم ((الضرورة)) المقابل لمفهوم المحال.

الإنسان مجهز بأدوات إدراك غير المحسوسات

والأمثلة الأخرى في هذا الباب كثيرة جداً، لذلك فإن من الخطأ القول: بأن دائرة إدراكات الإنسان ومدركاته محصورة بدائرة المحسوسات، فلا يمكن له البحث بشأن أي شيء لا يدرك بالحواس، ولا يمكنه إصدار حكم بشأن وجوده نفياً أو إثباتاً!! لقد أقر العلم بوجود الزمان الذي تحدثنا عنه سابقاً، فهل هو أمر محسوس؟ وهل أدرك الإنسان وجوده لأنه رآه بعينه أو لمسه بيده أو سمعه بأذنه؟ بأي حاسة من هذه الحواس أدرك الإنسان وجود الزمان؟ الجواب واضح، وعليه لا يمكننا أن نقول: إن هذه المسائل خارجة عن دائرة البحوث التي يستطيع الإنسان الخوض فيها، كلا، إن الإنسان يمتلك طاقة وقدرة فكرية تؤهله للبحث وإصدار الأحكام بشأن مثل هذه المسائل. من المفيد أن أذكر هنا مثالاً لتوضيح هذه الحقيقة، وهو يرتبط بمسألة ((الدور)) المعروفة والتي تعرفتم عليها حتماً، فهي من المسائل التي يستشهد بها غير الفلاسفة فضلاً عن الفلاسفة أنفسهم، وجميعهم يقولون: كل عاقل يعلم أن الدور أمر محال، والمحالات ـ بصورة عامة ـ ليست محسوسة، وإلا لكانت موجودة بالهيئة التي يحس بها الإنسان وإذا كانت موجودة فهي ليست محالات، وأي ذهن لا يعلم ـ عن قطع ويقين ـ بأن وجود ((الدور)) محال ؟! بل وأي ذهن لا يكون علمه بكون الدور محالاً بمستوى علمه ـ عن قطع ويقين ـ

بوجود الشمس ؟

الدور كنموذج للأمور المعقولة غير المحسوسة

ولكن ما هو معنى ((الدور))؟ الجواب: إن معنى الدور هو أن تستدل لإثبات مسألة معينة بمسألة ثانية، ثم تستدل بالأولى لإثبات الثانية، فإذا قمت بذلك اعترضوا عليك وقالوا: هذا الاستدلال ليس صحيحاً وهو محال؛ لأن من غير الممكن أبداً إثبات مسألتين بالاستناد إلى كل منهما لإثبات الأخرى فإثبات صحة المسألة (ألف) بالاستناد إلى المسألة (ب) رهين بأن أكون قد برهنت من قبل على صحة المسألة (ب)، وكذلك الحال إذا أردت إثبات صحة المسألة (ب) بالاستناد إلى المسألة (ألف)، فلا يصح ذلك إذا لم تكن المسألة (ألف) قد ثبتت عندي صحتها من قبل، أما الاستدلال بكل منها على الأخرى فهو أمر محال ولن يجدي نفعاً في إثبات صحة أي منهما. وللمزيد من التوضيح نضرب المثال التالي :

إذا أردت أن تعرف هل أن الشخص (ألف) الذي لا تعرفه صالح أم لا؟ وقال لك قائل: اسأل عنه الشخص (ب) الذي لا تعرفه أيضاً، لكان جوابك: لكنني لا أعرف الشخص (ب) أيضاً ولا أدري هل هو صالح أم طالح؟ فإذا قال لك هذا القائل: اسأل عنه الشخص (ألف)! لكان جوابك: وكيف يصح هذا؟ إن من المحال أن أعرف ـ من هذا الطريق ـ صلاح أو عدم صلاح السيد (ألف)، لأن معرفة ذلك مرهونة بمعرفة صلاح أو عدم صلاح السيد (ب) ومعرفة صلاح أو عدم صلاح السيد (ب) مرهونة بمعرفة صلاح أو عدم صلاح السيد (ألف) فلا يمكن الوصول إلى نتيجة عبر هذا الطريق، ولابد أن يكون

صلاح أحدهما قد ثبت لي مسبقاً من طريق آخر.

والأمثلة الأخرى في هذا الباب كثيرة منها ((التسلسل))، ويمكن العثور على الآلاف منها.

وعليه يتضح بالكامل عدم صحة النظرية القائلة بعدم إمكان إثبات وجود الله؛ لأنه ليس من الموجودات المحسوسة؛ فهذه النظرية منقوضة بوجود الأمور المعقولة التي يمكن إثباتها رغم كونها ليست محسوسة. ونكتفي بهذا المقدار في إبطال هذه النظرية، وبذلك نختم الكلام بشأن المقدمة الثانية.

المقدمة الثالثة: البحث عن الله خارج دائرتي الزمان والمكان

أما المقدمة الثالثة التي يجب أن نمهد بها للدخول في بحث مسألة التوحيد فهي: أننا لا نبحث عن الله في دائرتي الزمان والمكان؛ أي لا نبحث عنه بين الموجودات الزمانية المقيدة بقيد الزمان لنعرف متى كان؟ كما لا نبحث عنه بين الموجودات المكانية المقيدة بقيد المكان لكي نعرف: أين مكانه؟ بل إن البحث هنا يختص بوجود كلي ومحيط يجعلنا نتجه في البحث نحو معرفة جواب السؤال التالي: هل لعالم الوجود صفحة خفية غير صفحتي الزمان والمكان؟ من هنا يتضح لزوم عدم إقحام عنصري الزمان والمكان في مسألة إثبات وجود الله، وهذه هي النتيجة الثالثة التي توصلنا إليها ودليلنا عليها هو الدليل نفسه الذي استندنا إليه سابقاً للقول: إن الإله الذي نبحث بشأن وجوده هو عبارة عن حقيقة كاملة مطلقة وليس شيئاً كسائر أشياء هذا العالم.

لا تأثير لمسألة التناهي الكوني على إثبات وجود الله

مسألة: ألا يستلزم اعتقادنا بوجود الله (على وفق هذا التصور) القول

بمحدودية المكان ؟ وإذا كنا نعتقد بعدم محدودية المكان: أفلا يتنافى مع هذا الاعتقاد بالله؟

ولتوضيح ذلك نقول: توجد منذ القدم نظريتان ـ ما تزالان إلى اليوم نظريتين غير ثابتتين ـ بشأن أبعاد العالم وهذا الفضاء الكوني، وهل لها نهاية محددة أم أنها غير متناهية؟ وعدم التناهي هنا لا يعني أرقاماً من قبيل مليار أو عشرة مليارات أو مئة مليار سنة ضوئية؛ بل يعني أننا نبقى وكأننا باقون في النقطة الأولى، حتى لو سرنا ملايين الملايين من مليارات السنين الضوئية؛ لأن هذا الفضاء لا ينتهي إلى نقطة معينة، وهذا هو أحد محاور الجدل بين (اينشتاين) الذي يعتقد بمحدودية الفضاء استناداً إلى نظريته بهذا الشأن و(موريس مترلينغ) الذي يرفض ذلك ويعتقد بعدم محدودية الفضاء. فهل يؤثر الاعتقاد بمحدودية الفضاء أو عدم محدوديته على مسألة التوحيد؟ وهل يستلزم الاعتقاد بالتوحيد الاعتقاد بمحدودية الفضاء أو الاعتقاد بعدم محدوديته؟ الجواب واضح بالنفي، فلا تأثير ولا علاقة لذلك بمسألة التوحيد ولا صحة لما يتوهمه بعض الناس من أن الله والملائكة يقيمون فيما وراء الكون، ولذلك يعتبرون القول بمحدودية الفضاء من شروط الاعتقاد بالتوحيد؛ وأن كون الله في السماء يستلزم وجود سماء بذلك المعنى (أي ما وراء هذا الكون)؛ أي يجب أن يكون هذا الكون محدوداً لكي يكون ما وراءه مكان الله!!

إن هذا الكلام هو من زخرف القول الذي لا يستند إلى دليل: وأتذكر أنني قرأت في إحدى الصحف ـ أيام إرسال السوفيت لرائد الفضاء (غاغارين) للمرة الأولى ـ تصريحاً لأحد الأجانب قطعاً، لكنني لا أتذكر اسمه

الآن؛ قال فيه: لقد وصل (غاغارين) إلى نقطة جعلته أقرب الناس إلى الله!! ومعنى قوله هو أن رائد الفضاء هذا قد اقترب ـ أكثر من غيره ـ من حدود ذلك العالم، ولذلك فقد اقترب أكثر من غيره من حدود عالم الله!! فهل يصح هذا القول؟ كلا، لا يصح مثل هذا الكلام بلا ريب؛ لأن الذي يتخذ لنفسه مكاناً إلى جوار العالم، ويوجد حد بينه وبين هذا العالم ليس إلهاً في الواقع، فالإله الحقيقي موجود في الأرض وفي السماء وفي وسط جميع ذرات الموجودات، وعلى حد سواء: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الأَرْضِ﴾[١]

ولو توغلنا في عمق الفضاء بمقدار مليار سنة ضوئية نطويها ـ فرضاً ـ بمركبة ضوئية، فإن مقدار قربنا من الله لن يتغير عما هو عليه حالنا ونحن جالسون هنا، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[٢]

الاعتقاد بالله لا يستلزم الاعتقاد بمحدودية المكان والزمان

وعليه يتضح أن محدودية أو عدم محدودية المكان لا تأثير لها على مسألة التوحيد، فتدبروا في هذه الحقيقة لكي تزيلوا بها كثيراً من الشبهات؛ وكذلك الحال مع محدودية أو عدم محدودية الزمان، وهي أهم من الأولى؛ لأن المحتجين بها أكثر من المحتجين بمحدودية المكان؛ فكثير من الناس يتوهمون أن الاعتقاد بوجود الله يستلزم الاعتقاد بمحدودية الزمان؛ أي أن تكون له بداية، بمعنى لزوم أن تكون ثمة نقطة على خط الامتداد الزماني لا يكون قبلها ثمة عالم

---

(١) الأنعام: ٣.

(٢) البقرة: ١١٥.

كوني، فإذا رجعنا إلى الوراء مئة ألف سنة فقد نجد العالم الكوني، وإن كان مختلفاً في شكله عن عالمنا الحالي، كما قد نجد مثل ذلك إذا رجعنا مليون سنة أو مليار أو عشرة مليارات سنة، ولكن يجب أن نصل في النهاية إلى نقطة لا يكون قبلها وجود للكون. فهذا معنى كون الزمان محدوداً ومتناهياً، ويجب أن نعتقد بذلك لكي نتمكن من إثبات وجود الله؛ لأن الله هو الذي خلق العالم، ولو لم يكن الزمان محدوداً فمتى خلق الله العالم؟

ولكن هذا السؤال يمكن الإجابة عنه بالقول: إن الله قد خلق العالم؛ ولا حاجة للسؤال القائل: متى خلقة؛ لأن الحاجة لمثل هذا السؤال خاصة بنا، فالله سبحانه مستمر في خلق العالم، والعالم الكوني هو الآن أيضاً في حال الخلق، سواء كانت له بداية أو لم تكن.

لا أريد هنا أن أقول على نحو القطع بأن للعالم الكوني بداية أو ليس له بداية؛ لأن هذه المسألة لا زالت خاضعة للنقاش والبحث العلمي، بل ينبغي القول: إن مقتضى أصول التوحيد هو عدم وجود بداية له، ولكن حتى لو سلمنا جدلاً بأن له بداية؛ فيجب مع ذلك أن نقول بوجود عالم، ولو بشكل آخر قبله، ولعلنا نفصل الحديث عن هذه المسألة لاحقاً، أما هنا فنكتفي بالإشارة إلى الحقيقة التالية؛ وهي أن مقتضى وجود إله لهذا العالم، وكون هذا الإله فيّاضاً بالذات وقديم الإحسان؛ هو أن تكون له مخلوقات باستمرار مادام هو موجوداً، وهذا هو ما تفضي إليه أصول التوحيد، وإن كانت هذه المسألة لم تثبت قطعياً بلحاظ أصول البحث العلمي، ومهما يكن الحال فإن هدفي من هذه الإشارة التنبيه إلى ضرورة أن نطهر أذهاننا من الفكرة القائلة بلزوم أن نعتقد بمحدودية الزمان لكي نستطيع إثبات وجود الله، وهذه

الفكـرة يعتقد بها كثير من الموحدين الأوروبيين، ولذلك فهم يمهدون للبرهنة على وجود الله بالسعي لإثبات محدودية الزمان والصورة التي يحملونها عن الله سبحانه هـي أنـه الـذي خلـق العـالم في اليوم الأول، ويتوهمون أنه سبحانه كالمعمـار الـذي يبني البيت ثم يتركه ويذهب لشأنه، ومثلما ينبغي أن نسأل ـ عندما نشاهد بناية معينة ـ من الذي بناها؟ ومتى بناها؟ ينبغي أن نتساءل: من الذي بنى هذا العالم أولاً؟ فإذا لم يكن للعالم بداية لما كان لـه بانٍ أيضاً !!

لا شـك في أن هـذا الكـلام يصـح إذا قسـنا الله سبحانه بالبنّاء، ويجب حينئذ أن تكون للعالم بداية؛ فلو كان أزلياً بهذا الوضع والهيئة الحالية لما كان بحاجـة إلى البـنّاء الـذي يتمثل عمله في بناء المبنى بالهيئة التي هو عليها. ولكن هـل يصـح هـذا القـياس مـع الله سبحانه؟ كلا، الأمر يختلف مع الله سبحانه، ولذلـك لا يؤثـر عـلى بحثـنا في إثـبات وجود الله أن نعتقد بمحدودية أو عدم محدودية الزمان.

وهناك قضية أخرى ينبغي الالتفات إليها وهي: ما هي الطرق التي يمكن سـلوكها لإثـبات وجـود الله؟ وهـل هـي طرق متباينة أم لا؟ الإجابة عن ذلك نتركها للمحاضرة اللاحقة.

حوار مفتوح

الأسـتاذ المطهـري: يحكـى أن صـياداً كـان يسير، فرأى ظلاً يتحرك على الأرض لطائـر يطير في السماء، ولكن الصياد لم يدرك أن هذا الظل ليس هو مـا يطلبه، فأخذ يلاحق الظل وهو يتوهـم أنه بغيته غافلاً عن أن ما يطلبه فوق رأسه وما على الأرض ظل لـه.

أحد الحاضرين: هل هذا صحيح؟ أيمكن أن يحدث مثل هذا؟

الأستاذ المطهري: لست بصدد إثبات صحة ذلك أو عدم صحته، فنحن لسنا في مقام إثبات صحة (المثال) كما أن فكرة المثال التي عرضها إفلاطون ليست ثابتة، بل يمكن مناقشتها، وهذا بحث مستقل وطويل يشتمل على توضيح أصل التصور الذي عرضه إفلاطون لنظرية (المثال)؛ وعلى آراء الآخرين بشأنها؛ ولم يكن غرضنا تأييد هذه النظرية أو نقضها، بل استشهدنا بها لتوضيح ما نحن بصدد بيانه.

سألت إحدى الأخوات السؤال التالي: قلتم: إن الله ليس شيئاً منعزلاً عن الأشياء، بل هو معها وفيها، فكيف نفسر معنى ومفهوم عبارة ((السير إلى الله)) على ضوء قولكم هذا؟

الأستاذ مطهري: لم نقصد من قولنا هذا بيان حقيقة كون الله في الأشياء بصورة كاملة هنا، فهذا ما سنتناوله لاحقاً، وكان ذكرنا لها هنا هو على نحو الإشارة، وهذا التعبير مقتبس من تعبير تكرر في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام، حيث يقول في وصف الله سبحانه: ((**داخل في الأشياء لا بالممازجة، وخارج عن الأشياء لا بالمباينة**))[1] أي أن دخوله ليس على نحو دخول جسم في جسم

(١) ما جاء في الخطبة الأولى من نهج البلاغة هو: ((**مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة**))، وفي الخطبة ٦٣: ((**لم يحلل في الأشياء فيقال هو كائن، ولم ينأ عنها، فيقال هو منها بائن**))، وفي الخطبة ١٦١: ((**لم يقرب من الأشياء بالتصاق، ولم يبعد عنها بافتراق**))، وفي الخطبة ١٧٧: ((**قريب من الأشياء غير ملامس، بعيد منها غير مباين**))، وفي الخطبة ٤٩ تعبير جامع وبيان كامل لهذه الحقيقة، حيث يقول عليه السلام: ((**سبق في العلو، فلا شيء أعلى منه، وقرب في**

⬅

آخر، كما يدخل الماء في الأرض فيمتزج بها، كما أن خروجه سبحانه عن الأشياء ليس على نحو خروج يدي من حيز المنضدة عندما أخرجها وأضعها عليها؛ وما أشرنا إليه هو كونه عز وجل داخلاً في الأشياء، ولم نتحدث عن خروجه عنها، ولا حاجة لبيان ذلك في هذه المقدمات، وسنوضح هذه الحقيقة عند الحاجة لذلك، فإن علينا أن نبين الكثير من مسائل التوحيد لاحقاً، وذروة ما عرفه الإنسان من حقائق التوحيد هو ما ورد في الكلمة المتقدمة: **((داخل في الأشياء لا بالممازجة، وخارج عن الأشياء لا بالمباينة))**، أو قوله عليه السلام: **((ليس في الأشياء بوالج ولا عنها بخارج))**.

أما بالنسبة للسؤال عن معنى السير إلى الله على ضوء هذا القول، فواضح أن هذا السير ليس جسمانياً، والقرب من الله ليس جسمانياً، فهل قولنا: إن النبي أقرب من غيره إلى الله يعني أنه يتواجد في مكان أقرب إلى الله؟ واضح أن المقصود هو القرب المعنوي، وسنتناول توضيح معنى القرب المعنوي في البحوث الآتية ونبين مجموعة من الحقائق التي يستتبعها وبصورة مفصلة، فلا حاجة لتفصيل الحديث عن ذلك الآن.

الدنو، فلا شيء أقرب منه، فلا استعلاؤه باعده عن شيء من خلقه، ولا قربه ساواهم في المكان به)).

المحاضرة الثانية

طرق إثبات وجود الله - طريق الفطرة

الأنواع الثلاثة لطرق إثبات وجود الله

تقرر سابقاً أن نتناول في هذه المحاضرة استعراض الطرق المذكورة في مسألة إثبات وجود الله. وما تحدثنا عنه في المحاضرة السابقة مقدمات ضرورية للدخول في البحث ستتضح أهميتها بصورة أفضل في المحاضرات التالية خاصة عندما نتناول الشبهات والإشكالات التي يثيرها منكرو وجود الله سبحانه.

أما بالنسبة لطرق إثبات وجود الله فأرجو من السادة أن يتحلوا بالصبر ويعينونا به في الحديث عنها؛ لأننا نسعى إلى استيفاء البحث في هذا الموضوع وعرض تقسيم شامل وكامل نسبياً لهذه الطرق؛ لكي يتضح الموضوع بالمستوى المطلوب، وبذلك يتضح أيضاً مدى الاضطراب وانعدام النظم في بحوث الذين ألفوا مصنفات في باب إثبات وجود الله والتوحيد، كذلك في بحوث الذين أنكروا وجوده سبحانه.

ويمكن ـ وبصورة عامة ـ تصنيف الطرق المذكورة أو الموجودة لإثبات وجود الله إلى ثلاثة طرق رئيسية تتفرع من بعضها طرق فرعية؛ ونحن نعتقد بصحة جميع هذه الطرق الثلاثة وهي ـ حسب تسميتنا لها ـ :

١ ـ طريق النفس أو الفطرة

٢ ـ الطريق العلمي أو شبه الفلسفي

٣ ـ الطريق الفلسفي

طريق الفطرة

وهو طريق إثبات وجود الله بدءاً من وجود الإنسان نفسه؛ إذ قالوا: إن الإحساس بوجود الله كامن في كيان الإنسان، حيث يوجد في فطرته والخلقة التي جبل عليها إحساس وميل ذاتي يهديه بصورة طبيعية طوعية إلى الله ويجذبه إليه، مثلما ينجذب الحديد إلى المغناطيس. وهذه هي حدود ما يكشف عنه هذا الطريق في باب إثبات وجود الله، فهو يقول فقط بوجود هذه الجاذبية الذاتية؛ لأنه طريق ينطلق من النفس، ويرتب برهانه على وجود الله على النحو التالي: إن الإنسان يحس بوجود قوة في نفسه تربطه بحقيقة اسمها ((الله)) الأمر الذي يدل على وجود هذه الحقيقة التي ينجذب إليها. وهنا ينبغي أن نتعرف على مصدر هذا الاستدلال وتوضيح أسسه.

الاستدلال بالميل الذاتي إلى الله لإثبات وجوده

بالنسبة لتوضيح أسس هذا الاستدلال نقول: إن للإنسان جهازين :

الأول: جهاز العقل والقدرة الفكرية والعلمية، أي جهاز الحس والإدراك، فهو يحس بحواسه الخمس ـ أو بأكثر من خمس ـ ثم يتعقل ويفكر ـ بالعقل والإدراك ـ فيما حصل عليه بحواسه؛ وهذا الجهاز هو وسيلة الإنسان لاكتساب العلوم (الطبيعية) والمعارف الفلسفية.

الثاني: ويوجد في الإنسان جهاز آخر يسمى مركز الميول والأحاسيس؛ والمراد من الإحساس غير الحس، بل ما يرتبط بالقلب حسب الاصطلاح الرائج. إذ توجد في الإنسان مجموعة من الميول والغرائز، لا تنحصر بدائرة الغرائز الحيوانية المعروفة كغريزة الرغبة في الطعام والجنس، بل تشمل ـ كحد

أدنى ـ مجموعة من الميول والتطلعات السامية، مثل الميل إلى الفضائل الأخلاقية، كالإحسان وخدمة الخلق والبر؛ والميل إلى البحث والتحقيق، وهو المعروف بحب الاستطلاع والمعرفة، فعندما يواجه الإنسان أي أمر مجهول بالنسبة إليه يجد في داخله ما يدفعه إلى كشفه والتعرف عليه، سواء كانت لديه مصلحة من كشفه أو لم تكن ثمة منفعة تعود عليه من ذلك، فهو يجد في نفسه في كل الأحوال رغبة داخلية جامحة تدفعه لكشف أستار المجاهيل.

ونحن هنا بصدد تعريف هذه الميول، ولسنا بصدد إثبات وجودها، فأكثر العلماء يقرون بوجودها، وإن أنكره بعض الناس. والذي يعتقد بفطرية توحيد الله يقول: يوجد في الإنسان ميل سام هو الميل للعبادة، يجعله يرى نفسه مرتبطاً بحقيقة يرغب في التقرب منها والتحرر من سجن ((الأنا))، ولذلك يندفع إلى التسبيح لها والسير إليها. هذا الميل السامي كامن في قلب الإنسان وليس في عقله؛ أي يوجد ميل لتوحيد الله ومعرفته كامن في مركز الميول والأحاسيس في وجود الإنسان يدفعه للسير إليه سبحانه وتعالى.

القرآن الكريم ينبه إلى فطرية التوحيد والتدين

والآن نرجع إلى الشطر الأول من السؤال الذي عرضناه سابقاً بشأن هذا القول؛ فبعد أن قمنا بتوضيحه نرجع إلى البحث عن مصدره، وما نسعى إليه في جميع الأبحاث التالية هو البحث عن أصول الأقوال التي ننقلها في القرآن الكريم؛ وما قاله بشأنها العلماء المتقدمون منهم والمتأخرون. ونكتفي هنا بالإشارة إلى هذا الأمر بما تقتضيه الضرورة دون أن نطيل الوقوف عنده. نلاحظ بوضوح أصول القول المتقدم في القرآن الكريم، فقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ

وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾(١) صريح في اعتبار التدين والتوجه إلى الحق تعالى من الأمور الفطرية الثابتة في وجود كل إنسان. بل ونجد في القرآن الكريم توضيحاً لهذه الحقيقة بأشكال متعددة، منها الآية الكريمة المسماة ((آية عالم الذر)) فقد صرح القرآن الكريم بوجود هذا العالم وإن لم يصرح باسمه، فقد قال عزّ من قائل :

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾(٢)

واضح أن هذه الآية تتحدث بلغة الرمز والإشارة عن حقيقة معينة، الآية الكريمة لم تقل: إن الله أخذ من بني آدم من ظهر آدم ذريتهم، بل قالت ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾ أي أنه جذبهم إليه وهم لا يزالون في أصلاب آبائهم وأشهدهم على أنفسهم وسألهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ فأقروا بذلك وهم في ذلك العالم وقالوا: ﴿بَلَى﴾.

---

(١) الروم: ٣٠، وفي أصول الكافي للكليني: عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال في الآية: ((فطرهم جميعاً على التوحيد))، وروى بمعناه عدة أحاديث أخرى، وعن الإمام الباقر عليه السلام : ((فطرهم على التوحيد عند الميثاق وأنه ربهم. ..)) كما في كتاب التوحيد للشيخ الصدوق، وفيه عن الرضا عليه السلام : ((الحمد لله الملهم عباده الحمد، وفاطرهم على معرفة ربوبيته. ..))، وفي روضة الكافي عن الباقر عليه السلام : ((كانت شريعة نوح (صلوات الله عليه) أن يعبد الله بالتوحيد والإخلاص وخلع الأنداد، وهي الفطرة التي فطر الناس عليها. ..))، وفي أحاديث عدة أنها الولاية. راجع تفسير كنز الدقائق ١٠: ١٩٧ـ٢٠١، طبعة وزارة الإرشاد.

(٢) الأعراف: ١٧٢.

سؤال (أحد الحاضرين): أليست في هذه الآية إشارة إلى آدم وحواء ؟

الأستاذ مطهري: الآية تقول: ﴿ظُهُورِهِمْ﴾ ولم تقول: ظهريهما، كما أن وصف ((ظهر)) خاص بالرجل فلا يصدق على حواء التي يصدق عليها في هذا المقام ـ كامرأة ـ وصف ((بطن)).

إن ما تريد الآية الكريمة بيانه هو وجود الإقرار بوجود الله في أصل خلقة الإنسان، وحتى قبل أن يأتي إلى عالم الدنيا ويولد فيه بهذه الهيئة. وجميع آيات القرآن تؤكد هذه الحقيقة، بل وتبين كونها أصلاً عاماً يشمل جميع المخلوقات وليس الإنسان وحده؛ قال تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[1] كما نجد في القرآن الكريم كثيراً من التعبيرات مثل: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[2]، ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾[3]، ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[4]، ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾[5] ومراده من استخدام تعبيرات: سبح، يسبح، يسجد هو أن جميع المخلوقات مسبحة ـ بمكنون ذواتها ـ لله سبحانه وهي تتجه إليه ﴿طَوْعاً وَكَرْهاً﴾[6] في حركة

---

(١) آل عمران: ٨٣.

(٢) الحديد: ١.

(٣) الجمعة: ١.

(٤) الرعد: ١٥.

(٥) النحل: ٤٩.

(٦) الرعد: ١٥.

مستمرة، ولكننا هنا لا نريد الاستدلال بالقرآن الكريم (على وجود الله) بل مرادنا من الاستشهاد بآياته هو بيان تأييده لهذا القول.

محورية الطريق الفطري في المسلك العرفاني

وقد اهتم عرفاؤنا كثيراً بهذا الطريق لإثبات وجود الله، وهو المشار إليه بمصطلح «العشق» الذي يكثر في الأدبيات العرفانية؛ نظير ما قاله الشاعر حافظ الشيرازي، وأُعجب به الحكيم السبزواري، وهو :

شورش عشق تو در هيچ سرى نيست كه نيست منظر روي تو زيبا نظري نيست كه نيست[١]

ونظائر هذا التعبير كثيرة جداً في نتاجات شعرائنا[٢]، ونحن هنا لا نريد الخوض فيها هنا، فهدفنا هو مجرد الإشارة إلى كون العرفاء يعتقدون بأن العشق الإلهي كامن في فطرة كل إنسان؛ بل وذهبوا إلى أبعد من ذلك، إذ قدموا تفسيراً لقوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾[٣] أثار اعتراضات الفقهاء، فقد قالوا: إن هذا القضاء تكويني لا مفر منه (ولابن عباس رواية تؤيد قول العرفاء هذا)؛ ومعنى هذا القول هو أن من غير الممكن للإنسان أن

---

(١) الترجمة النثرية:

لا يوجد أي رأس (قلب) يخلو من حرارة عشقك، ولا توجد أي عين لم تتعرف على الجمال بواسطة آيات جمالك.

(٢) يقصد شعراء الأدب العرفاني الإيراني، كما توجد نظائر هذه المضامين في بعض اشعار الأدب .

(٣) الإسراء: ٢٣.

يعبد غير الله؛ فإذا قيل لهم: وكيف الحال مع عابد الوثن؟ أجابوا: إن عابد الوثن يعبد الله من حيث لا يدري، ففطرته تدفعه إلى عبادة الله، لكنه يخطأ في معرفة المصداق. كما أن للعرفاء كلمات أخرى أثارت ضجة شديدة، مثل قولهم :

مسلمان گر بدانستي كه بت كيست   يقين كردي كه دين در بت پرستي[1]

ولكن من الواضح أن في هذا التعبير كناية واستعارة، فالشاعر لا يريد تأييد الوثنية بمفهومها المبتذل، بل يريد القول بأن عبادة الأوثان هي في حقيقتها عبادة لله بمعنى أن الميل الفطري في الوثني متوجه إلى الله في الحقيقة لكنه أخطأ في معرفة الله، وأنه هو معبوده الحقيقي، وأخذ يتوجه إلى هنا وهناك، لقد ضيع الحقيقة وتعلق بالمجاز، لكن علة تعلقه بالمجاز تكمن في ميله الفطري الحقيقي الذي يدفعه إلى التوجه إلى الحقيقة والتعلق بها.

موقف الفلاسفة وعلماء النفس المعاصرين تجاه فطرية التوحيد

ليس من الصحيح القول بأنّ علماء العصر الحديث من علماء النفس والفلاسفة، قد أنكروا صحة هذا الأمر (فطرية الاعتقاد بوجود الله) فرغم أنني لا ادعي اتفاق كلمتهم على رأي واحد تجاهه، لكن الثابت هو أن إحدى النظريات المهمة للغاية والرصينة في أدلتها التي توصل إليها المحققون من

---

(١) الترجمة النثرية:

لو علمت ـ أيها المسلم ـ من هو «الوثن»، لأدركت عين اليقين أن الدين (حقيقة الدين) في الوثنية.

علماء النفس هي النظرية المؤيدة للأمر المذكور، وقد ترجمت بشأنها بعض المقالات إلى اللغة الفارسية. فمثلاً نجد عالم النفس الشهير (يونغ) وهو أحد تلامذة (فرويد) يوافق أستاذه في عدم حصر الشعور الإنساني بمصداقه الظاهر، ويعتقد بمبدأ وجود شعور آخر غفلوا عنه هو ((الشعور الباطني)) في الإنسان، لكنه يرفض قول فرويد بأن هذا الشعور الباطني يتشكل فقط من العناصر التي ينبذها الشعور الظاهري ولا يرغب فيها، ويعتقد ـ المقابل ـ أن هذه العناصر تشكل جزءاً من الشعور الباطني، وأن هذا الشعور موجود في فطرة كل إنسان وأصل خلقته قبل أن يولد ويأتي إلى الدنيا[1]، كما يعتقد يونغ بأن الاعتقاد بالله عنصر أصلي في الشعور الباطني، وليس من العناصر التي يطردها الشعور الظاهري؛ وهو بذلك يخالف أستاذه فرويد الذي يرى أن الاعتقاد بالله هو من العناصر المطرودة من الشعور الظاهري، والتي دخلت حيز الشعور الباطني وتمظهرت بشكل الاعتقاد بالله.

ومن المدافعين بقوة عن وجود الميل والنزوع الغريزي للاعتقاد بالله في

---

(١) هذه النظرية قريبة في جوهرها من العقيدة التي يتحدث عنها عدد من الأحاديث الشريفة المروية بشأن عالم الذر والمفسرة للآية ١٧٢ من سورة الأعراف المتقدمة الذكر، أو الآية ٣٠ من سورة الروم، فمثلاً روي في الكافي مسنداً عن ابن سنان أنه سأل الإمام الصادق عليه السلام عن قوله عز وجل: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، ما تلك الفطرة؟ فقال عليه السلام: ((هي الإسلام، فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾؟ وفيه (فيهم ـ ظ) المؤمن والكافر)) الميزان ٩: ٣٢٤، وقد رويت بهذا الشأن روايات كثيرة من طرق الفريقين. لاحظ تفسير الميزان.

كيان الإنسان؛ عالم النفس والفيلسوف الأمريكي المعروف (ويليام جيمز) الذي يعد من العلماء المعاصرين، فقد أدرك قرننا الحالي ـ القرن العشرين ـ وتوفي في النصف الأول منه، وقد ألف كتاباً اطّلعت على ترجمته الفارسية قبل طبعها، فقد ترجمه صديقنا السيد مهدي القائيني قبل سبع أو ثمان سنين، وقد جاءني بالترجمة قبل طبعها ولم يكن قد انتخب عنواناً لها بعد[1]، وقد نقلت بعض ما فيه يوم ذاك، يقول هذا العالم في كتابه: ((مهما كان مقدار الدوافع والمثيرات لميولنا ورغباتنا الناشئة من عالم الطبيعة؛ فإن معظم الميول والرغبات الموجودة فينا منبعثة من عالم وراء الطبيعة)).

ومعنى كلامه: هو أن معظم جذور ميولنا ورغباتنا لا تنشأ من عالم الطبيعة، فإذا كان وجود الطعام في عالم الطبيعة يوجد فينا رغبة في الأكل، فإن فينا ميولاً أسمى تنشأ من حقائق أسمى من الأمور المادية، والدليل على ذلك أن من غير الممكن تفسير الكثير من هذه الميول على ضوء الحسابات المادية والعقلائية، أي على ضوء محاسبات المنافع التي تكمن في هذه الميول، فتعلقنا بذلك العالم الأعلى أقوى من تعلقنا بهذا العالم المحسوس والمعقول. هذا هو فحوى المقطع المتقدم من كلام الفيلسوف ويليام جيمز، وهو يقول في مقطع آخر من كلامه :

((تقترن كل حالة نصفها بأنها (دينية) بصبغة من السكينة والوقار والشوق واللطف والمحبة والإيثار والتضحية، وهذه الصبغة تجعل الإنسان

---

(١) تم طبع هذا الكتاب في إيران باللغة الفارسية تحت عنوان: (دين و روان ـ الدين والنفس).

مبتعداً عن الخفة والضحك والفرح المبتذل عندما يقبل عليه ما يسره؛ كما أن تلك الصبغة تحصنه من الشكوى وإطلاق الكلام البذيء عندما ينزل به حزن وغم. وهذه الحالة العميقة من الوقار والسكينة هي التي وجدتها متجلية في تجاربي)).

إذن فإحدى خصائص الحس الديني التي يشخصها هذا العالم هي هذه الحالة التي يسميها بحالة الوقار والسكينة؛ وإني أُوصيكم بمطالعة كتاب هذا العالم حتماً، فهو كتاب شيّق للغاية، ومؤلفه متخصص في علم النفس، وقد قضى ثلاثين سنة في دراسة ظاهرة الحس الديني لأفراد كانت لديهم توجهات صوفية وعرفانية حسب المصطلح الرائج، ودرس مكاشفاتهم. وها أنا أنقل لكم مقطعاً آخر من كلامه حيث يقول متسائلاً :

((هل أن الإحساس بوجود الله وبألوهيته أمر حقيقي واقعي أم خيالي ووهمي؟)).

ثم يقول: ((إنني مقتنع ـ وبقوة ـ؛ بكون القلب منبع الحياة الدينية ومبعث التوجه الديني)) .

فهو يرفض جميع الدوافع الأخرى التي فسر بها الآخرون ظاهرة التوجه الديني والتدين، وصرح بأنها ظاهرة تنشأ من قلب الإنسان نفسه؛ وقال: ((إنني مقتنع بأن الرؤى والمناهج العملية الفلسفية والتوحيدية هي بمثابة ترجمات لحقائق كتبت بلغة أخرى))

وهذا كلام مهم وعميق، يفصح عن حقيقة مفادها أن الفلسفة والعلوم وعلم العقائد ليست هي التي أوجدت الدين والتدين والتوجه الديني، بل على العكس، أي أن هذا الحس الديني الذاتي هو الذي أوجد تلك العلوم،

فهـو يشـبه أقـوال الفلاسفة والكلاميين بالكتب المترجمة عن لغات أخرى، أي أنها نتاجات في الواقع لقلب الإنسان وفطرته :

ـ أحد الحاضرين ـ: تعني أنها نتاجات للحس الديني ؟

الأستاذ المطهري: نعم، المقصود هو الحس الديني الموجود في كل إنسان، وقـد تـرجم صـديقنا السـيد الدكـتور شـريعتي كتاباً عنوانه ((الدعاء)) وطبعته شـركة (انتشـار)؛ والكـتاب مـن تألـيف العالم المشهور (الكسيس كارل) وهو يتحدث عن أصالة الدعاء الذي هو من مصاديق العبادة، ومؤلفه من المدافعين بحمـاس عـن نظـرية الحس الديني وكونه حساً أصيلاً في الإنسان، فهو يقول ـ مثلاً ـ: ((الدعاء عروج روحي إلى الله، وهو عروج الروح الحقيقي إلى الله))

ويـنقل فريد وجدي في دائرة المعارف عن (رينان) [١] قولـه: (من الممكن ان يضـمحل ويتلاشى كل شيء نحبُّه وكل شيء نعدُّه من ملاذ الحياة ونعيمها، ومن الممكن ان تبطل حرية استعمال العقل والعلم والصناعة ولكن يستحيل أن يـنمحي الـتدين أو يتلاشى، بل سيبقى أبد الآباد حجة ناطقة على بطلان المذهـب المـادي الذي يود أن يحصر الفكر الإنساني في المضايق الدنيئة للحياة الطينية) [٢].

---

(١) ريـنان أرنسـت (Renan Ernest) (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢): مـؤرخ وفيلسـوف فرنسـي. عانى أزمة إيمان أدت به إلى الارتداد عن عقيدته الكاثوليكية. تميزت بحوثه بالنزعة العقلانية وبالإيمان بالعلم. موسوعة المورد ٨: ١٣٨.

(٢) دائرة المعارف ٤: ١١١، مادة (دين).

رأي إينشتاين بأنواع التدين

والكلمات الأخرى في هذا الباب كثيرة جداً، أنقل لكم منها ما عثرت عليه بنفسي مؤخراً، فقد حصلت على كتاب يبدو أنه طبع حديثاً يحمل عنوان ((العالم كما أراه أنا))؛ وهو عبارة عن مجموعة من الرسائل أو المقالات أو المحاضرات التي ألقاها (إينشتاين) في موضوعات متعددة، ولعل أصل الكتاب رتبه إينشتاين بهذه الصورة أو شخص آخر قد جمعه من رسائله ومقالاته ومحاضراته، لا أعلم ذلك بالضبط، ولكن مما يؤسف له وجود كثير من العبارات الغامضة والمضطربة فيه؛ ولا أدري إن كان ذلك بسبب سوء الترجمة وضعف المترجم، أو بسبب رداءة الطباعة التي أسقطت بعض الكلمات، أو الحروف من عبارات الترجمة، ولكن ذلك لا يجعله ـ على أي حال ـ بصورة لا تسمح بالاستفادة منه.

يشتمل هذا الكتاب على فصل عنوانه ((الدين والعلوم))، وقد اخترت منه عدة مقاطع ترتبط بموضوع بحثنا لكي أنقلها لكم؛ لأن مؤلف هذا الكتاب من علماء الطراز الأول في عصره؛ كما أن بحثه جاء متقناً للغاية، بدأه بمقدمة ألخصها في كلمتين: هما قوله: إن الحب والأمل هما عاملا حركة الإنسان، ثم يصرح بأن هذا المحرك ـ أي الحب والأمل ـ هو الموجد للدين والتوجه الديني ويصرح بشأن ماهيته بأن الأحاسيس والاندفاعات الذاتية الموجدة للدين كثيرة ومتنوعة جداً، ولا يمكن حصرها في نوع واحد، ثم يعرض تقسيماً بشأن ذلك؛ ويرى أنه يوجد ـ في الواقع ـ ثلاثة أنواع من الدين بحسب طبيعة العامل الموجد له وبحسب طبيعة الدين نفسه، ويطلق إينشتاين على أحدها اسم (دين الخوف) ويصرح بأن مما لا شك فيه أن الخوف كان عامل إيجاد الدين

في الأقوام البدائية. وقد تحدث آخرون عن هذا النوع بإسهاب وذكروا مصاديقه مثل: الخوف من الموت، الخوف من المجاعة، الخوف من الحيوانات المفترسة، الخوف من الحرب، الخوف من الأوبئة، والخوف من القحط والجدب وغير ذلك. وقد أشار إلى هذا العامل وأهميته أحد قدماء الفلاسفة الروم، عاش قبل ألفي سنة حيث قال: ((الخوف أم الآلهة)) وقد أيد إينشتاين أيضاً هذه الفكرة، ولكن في إطار الأقوام البدائية، وأشار إلى عامل آخر لإيجاد الدين سماه (العامل الأخلاقي أو الاجتماعي) ويقصد بذلك حاجة الإنسان إلى ملجأ أخلاقي، وقد سجلت نصّ كلامه بهذا الخصوص فهو يقول :

((إن الطبع الاجتماعي في الإنسان هو من مصاديق تبلور الدين، فكل إنسان يرى أن والديه وقادته الكبار يموتون ويرحلون عنه تباعاً، ونتيجة لذلك يتولد فيه أمل ورجاء للهداية والاهتداء، وأن يكون له حبيب، وأن يكون هو نفسه محبوباً، وأن يكون أمله متعلقاً بموجود يلجأ إليه ويعتمد عليه، وهذا الأمل يوجد في الإنسان أرضية تقبل الإيمان بالله؛ هذا الإله (الذي يتولد الإيمان به نتيجة لهذا العامل)[1] يكون غفوراً ورحيماً حافظاً للكائنات ومقيماً لها، يعطيها الثواب والجزاء، ويحب أن يحفظ الحياة ووجود القبيلة والقومية طبقاً لسعة رؤية المعتقدين به (أي طبقاً لرؤية الذين تتحدد معرفتهم بالله بحدود معرفتهم لأهمية القبيلة بالنسبة إليهم)[2]، كما أنه الإله الذي يشكل سلوى للآمال المكبوتة والأماني التي لم تتحقق؛ وهو الإله الذي ينقذ أرواح الموتى من الفساد والضياع، هذه هي أرضية العقيدة الاجتماعية أو الأخلاقية

---

(١)، (٢) توضيحات من الشيخ المطهري.

بالله)).

ويقول إينشتاين ـ وهو نفسه ينتمي إلى الديانة اليهودية ـ:

((إن الكتاب الديني لليهود يصور، وبأفضل صورة مسار التكامل للدين الناتج من الخوف وتحوله إلى الدين الناتج من العامل الأخلاقي، ويستمر هذا التصوير والبيان لهذا المسار في الإنجيل وهو العهد الجديد)).

ومعنى قوله هذا هو، أن الإله الذي تصوره التوراة والإنجيل هو الإله الذي تصوره الإنسان نفسه بتأثير من خصائصه الأخلاقية والاجتماعية، ثم يقول:

((لكن أديان الأمم المتحضرة ـ وخاصة الشرقية ـ هي أصول معنوية تقوم على أُصول أخلاقية)).

ثم يتحدث عن فوائد الدين، ويعتبر أنه مفيد للإنسان حتى لو كان ناتجاً عن الخوف أو عن الخصائص الأخلاقية للإنسان نفسه، رغم أن إينشتاين نفسه يرفض الأديان الناتجة عن هذين العاملين ولا يراها من الأديان الحقيقية بل يصرح بأنها من صنع الإنسان نفسه، فهو يقول:

((إن المسار التكاملي من دين الخوف إلى دين الخصوصية الأخلاقية للإنسان نفسه، يشكل خطوة كبرى وانتقالة مهمة في حياة الأمم، وواقع الأمر هو أن الدين عموماً ـ وسواء كان وليد عامل الخوف أو منبثقاً من الأصول الأخلاقية ـ هو بمثابة سلاح نواجه به الشيء الذي علينا أن نحفظ نفوسنا منه أي أن الدين ـ سواء كان دين الخوف أو دين الأخلاق والقيم المعنوية ـ هو (سفر) روح الإنسان للنجاة من الفساد والانحطاط)).

وهذا يعني أن إينشتاين يقر بفائدة أصل نمط التدين بالأديان ـ أياً كان

العـامل المنـتج لها ـ كما أنه يعرب عن اعتقاده بأن دين الخوف ودين الأخلاق يـرسمان صـورة لله مقتبسـة مـن صـورة الإنسـان وينسـبان إليه صفات الإنسان وخصائصه، فهو يقول:

والخصوصية المشتركة بين هذه الأنواع للدين هي الاعتقاد بأن لله صورة خاصة ظهر أو يظهر بها.

وهـذا هـو الدلـيل الذي يستند إليه في الحكم بخطأ، هذين النوعين من الدين الذين وصفهما بأنهما كانا سائدين في السابق، لكنه قال:

((ولكـن يجـب أن لا نغفـل عن وجود ثلة قليلة من الأفراد والجماعات مـن الذين أدركوا المعنى الحقيقي لوجود الله من بين هذه الأوهام، وتصورهم عـن الله يتمـيز حقـاً بخصـائص سامية للغاية وأفكار عميقة ومعقولة، ولذلك لا يمكـن مقارنـته ـ بـأي نحو ـ بتلك العقيدة التي شكلت الخصوصية المشتركة لتصور تلك الأديان عن الله)).

تصوير إينشتاين لسمو المعرفة التوحيدية الفطرية

ويشير هنا إلى تصريحه السابق بأن هذا التصور كان هو السائد بالكامل في السابق، ثم قال:

((ولكـن يوجـد اعـتقاد ودين ثالث موجود في الجميع بلا استثناء، وإن كـان لا يوجـد بصورة نقية وخالصة بالكامل في أي منهم، وأعتقد أن هذا هو إحساس ديني كامن في خلقة الإنسان أو وجوده)).

وواضـح أن إينشـتاين يصرح بوجود هذا الإحساس في جميع بني البشر، لكـنه يقـول بعـد ذلـك بأن بعضهم قد يكون فاقداً لهذا الإحساس بالكامل، ولعل هذا النقص ناتج من ضعف الترجمة، يقول:

((ومـن الصـعب للغاية أن نبين هذا الإحساس للفاقد لـه بصورة كاملة خاصة إن الحديث هنا ليس عن الإله الذي يظهر بصور مختلفة، بل عن إله هو أعظم من أن يكون بالإمكان وصفه)).

وهـذا الإلـه هـو ((الله)) الـذي نعـتقد نحـن المسـلمين بأنه ((أكبر من أن يوصف))، ثم يقول:

((إن المعـتقد بهذا الدين (النوع الثالث) يشعر بتفاهة وصغر طموحات الإنسان وأهدافه، ويحس في المقابل بالعظمة والجلال المتجليين فيما وراء الأمور والظواهـر، وعـندها يتصـور وجـوده الطبـيعي نوعـاً مـن السجن[١]، فيندفع متحرراً من قفص البدن، ويدرك أن الوجود برمته يمثل حقيقة واحدة لا غير)).

وهـنا مكمـن تمايـز الـنوع الثالث من الدين عن النوعين السابقين: إن معنى كلام إينشتاين هذا هو أن هذا النوع من الإحساس الديني والإلهي الذي يـؤدي إلى معـرفة الله بهـذا المستوى من العظمة، وإلى إيجاد ميل للعروج نحوه، هـذا الـنوع مـن الإحسـاس ليس بالأمر الذي يمكن أن يقال بأنه وليد الحقبة المعاصـرة مـن التاريخ الإنساني؛ بل إن الشواهد المتوفرة تدل على أن الإنسان قـد أدرك هـذا المسـتوى مـن معرفة الله في بدايات التمدن البشري على شكل إحساس موجود في البشر، يقول إينشتاين:

((ترجع بوادر ظهور هذا الدين (النوع الثالث) وآثاره إلى بدايات ظهور الـتمدن البشـري، فمـثلاً نجـد روح هـذا النوع من الدين في مزامير داود وفي كـلمات بعـض الأنبـياء، وكذلـك في الديانـة الـبوذية طبقاً لما ورد في كتابات

(١) يبين هنا مميزات وآثار هذا الحس.

شوبنهاور القيمة)).

في حين يعتقد إينشتاين أن الصورة التي يعرضها كتاب اليهود وكذلك الإنجيل لله هي بمستوىً متدنٍ، لأنهما عرّفا الله بصورة إنسان، في حين نجد هذا الإحساس الديني الفطري متجلياً بالكامل في مزامير داود، وكذلك في البوذية ـ طبق ما قرأته بنفسي في كتابات شوبنهاور ـ ويضيف إينشتاين:

((إن نوابغ المتدينين في العصور السابقة تميزوا بالنبوغ الديني بوسيلة هذا النوع السامي من الإحساس الديني، ولذلك رفضوا الإقرار بأصول الدين[1]، كما رفضوا الاعتراف بالصورة التي يرسمها البشر لله، فهم قد عرفوا الله بتلك العظمة والجلالة وبمستوىً من المعرفة لا تستند إليه أي كنيسة في مبادئها التعليمية وإلى اليوم[2]، أي أنك لا تجد سوى بين ((مبتدعة القرون))[3] أولئك المفعمين بأسمى مصاديق أحاسيس هذا الدين، وقد كانوا يحظون بالاحترام من قبل معاصريهم)).

ثم يعاود إينشتاين التعريض بالكنيسة، حيث يقول :

---

(١) لا يخفى أن مقصوده هنا أصول الدين التي وضعها أحبار الكنيسة فيما يرتبط بمعرفة الله ـ المؤلف ـ ولعله يشير إلى عقيدة التثليث التي ابتدعها أحبار الكنيسة، ومعروف أن نوابغ النصارى قد رفضوا عقيدة التثليث وبعض المعتدلين حاولوا توجيهها بصورة لا تنافي التوحيد [المترجم].

(٢) ينتقد هنا ـ بأسلوب التعريض ـ العقائد الحاكمة على تعاليم الكنيسة ـ المؤلف ـ .

(٣) يقصد الأشخاص الذين تعتبرهم الكنيسة من المنحرفين لكنهم في الواقع موحدون حقيقيون ـ المؤلف ـ .

« إذا كان هذا الدين لا يقدم تصوراً صحيحاً عن الله وعن علم اللاهوت، فكيف يمكن إيصاله إلى الآخرين، وبأي وسيلة يتم تبليغها؟ أعتقد أن هذه هي المهمة الأهم للفن والعلم؛ أي أن يقوما بإثارة هذا الإحساس الديني الراقي ويحفظاه حياً في وجود الأشخاص الذين تتوفر فيهم قابلية الانتفاع منه»

تقوية التوجه الفطري لله

لقد نقلنا النصوص المتقدمة بهدف إيضاح حقيقة تبني طائفة من العلماء قديماً وحديثاً للنظرية القائلة بفطرية معرفة الله، وأن ثمة إحساساً أصيلاً في وجود الإنسان يدفعه للتوجه إلى الله، ولكن ما الذي ينبغي القيام به تجاه هذا الإحساس؟ إن الطريق الذي أشار إليه إينشتاين جيد للغاية، أي أن مهمة العلم والفن إثارة هذا الإحساس الموجود في فطرة الإنسان، فهو حسٌّ أصيل مثل الحس الفني، ولذلك فهو لا يحتاج إلى تعليم وتدريس لإيجاده في الإنسان، بل يحتاج إلى إثارته مثلما أن الحس الفني والإحساس بالجمال لا يحتاجان إلى إيجادهما في الإنسان، فهما موجودان فيه فعلاً، ولكن الحاجة هي لإثارتهما وتقويتهما من خلال إطلاع الإنسان على الأعمال الفنية ومظاهر الجمال.

إذن يجب تقوية حس التوجه إلى الله، والعبادات تقوي هذا الحس، بل هي عامل لا يستغني الإنسان عنه مهما كانت طبيعة الوسائل الأخرى التي يلجأ إليها من أجل تقوية الحس الديني، بمعنى أن الطرق الأخرى توجد لديه الاقتناع العقلي بتوحيد الله، أما الذي يجعله موحداً عملياً فهو هذا الحس

بشـرط أن ينمـيه ويقويه بإقامة العبادات بشروطها المطلوبة. فمثلاً إذا استيقظ في السـحر أو عـند مطلـع الفجـر على الأقل، وتفرغ ـ في خلوة مناسبة بعيداً عن الشواغل بعد أن قضى حاجته من النوم والاستراحة ـ لإقامة ركعتي صلاة بـتوجه قلـبي ونـية خالصة، بل لو قال بحضور قلب مرة واحدة: ((سبحان ربي العظـيم وبحمـده)) أو ((سبحان ربي الأعلى وبحمده))؛ فإن هذا العمل العبادي سـيهز باطـنه بقـوة ويحـركه في طـريق السـير إلى الله، وهذا هو المعنى الحقيقي لـلمواعظ الكـثيرة التي سمعتموها والتي تقول: عليك بتصفية قلبك لكي تفوز بمعـرفة الله، فـالمفهوم الصحيح لهذه الوصايا هو: عليك أن تثير في نفسك هذا الحس الفطري وتقويه.

إن هـذا الحـس يدفـع الإنسـان إلى العـلى، ولذلـك فـإن العوامل التي تضـعفه هي الرغبات التي تسوق الإنسان إلى الحياة الدانية والانحطاط، ولذلك فـإن علـيك أن تزيل هذه العقبات؛ وكلما قويت هذا الحس في قلبك حصلت مـنه عـلى مرتـبة أسمـى مـن الإيمـان بالله. يقول الشاعر المولوي في وصف هذا الحس :

همچـو مـيل كودكـان بـا مـادران ســر مـيل خـود ندانـد در لـبان[1]

فالولـيد يحرك رأسه وشفتيه ـ بدافع غريزي أصيل ـ فور ولادته بحثاً عن

---

(١) الترجمة النثرية:

إنـه كمـيل صـغار الأطفـال إلى أمهـاتهم، والطفل لا يدري أن سر ميله إلى أمه يكمن في الرضاع.

ثدي الأمّ، دون أن يكون قد عرف هذا الثدي بالعقل والفكر ولا بالحس والتجربة، بل ودون أن يكون قد لمسه من قبل، لكنه يندفع في البحث عنه بدافع غريزي، وهو لا يعرف إلى أين يسوقه هذا الدافع.

هذا هو الطريق الأول لإثبات وجود الله، شرحناه باختصار، واعتقد أن هذا المقدار كاف، ولكن إذا تقرر تحويل هذه المحاضرة إلى كتاب فيجب تفصيل الحديث عن هذا الطريق.

الطريق العلمي أو شبه الفلسفي

أما الطريق الثاني، فهو الذي سميناه ((الطريق العلمي شبه الفلسفي)) وقد استخدمنا هذا الوصف لأن من المحال ـ وخلافاً لرأي كثير من الباحثين ـ تقديم معرفة الله بطريق علمي محض، لسبب بسيط هو عدم وجود طريق علمي محض يمكن أن يقدم للإنسان معرفة الله؛ لأن مهمة العلم التعريف بظواهر العالم، ولذلك يجب أن يكون الشيء الذي يكشف عنه محدوداً ـ مثل أحد العناصر الطبيعية أو إحدى سيارات المنظومة الشمسية ـ لكي يستطيع العلم الكشف عنه، ولذلك هو لا يستطيع وحده ـ بأي حال من الأحوال ـ الكشف للإنسان عن الله وتعريفه[1]؛ لأن الشيء الذي يحيط العلم به ويخضعه لتجاربه لا يمكن أن يكون إلهاً ولا روحاً ولا زماناً وغيرها من الأمور غير المحددة بحد معين، فهي خارجة عن دائرة التجربة وأدواتها.

---

(١) مرادنا من العلم هنا هو التجارب والاختبارات ونظائرها ـ المؤلف ـ

أجل يمكن للعلم أن يقوم بدور العامل المساعد غير المباشر في تعريف الإنسان بالله؛ وهو عامل مفيد للغاية في القيام بهذا الدور إذا ضم على الفلسفة؛ أي العقل؛ وذلك إذا استعنا به لمعرفة الله عن طريق المخلوقات؛ أي الموجودات التي نحس بها بصورة مباشرة، ولا علاقة لهذا الطريق بحس الاعتقاد بالله كميل ذاتي موجود في كل إنسان، فحتى لو فرضنا عدم وجود مثل هذا الحس الفطري يبقى أمام الإنسان طريق آخر للإيمان بالله؛ لأن له عقلاً وعلماً، ويستطيع أن يصل إلى معرفة الله عن طريق استخدام العلم والفكر والفلسفة في دراسة الأشياء والأمور الحسية الخارجية، وذلك بثلاثة طرق فرعية:

١ـ طريق التعرف على النظام الذي يحكم هذه الموجودات: فالإنسان عندما يطلع على أحوال هذه الموجودات يرى أنها محكومة بنظام دقيق، فيقول: لا يمكن أن يوجد هذا النظام من غير وجود منظم يتصف بقدرة عالية على التدبير.

٢ـ طريق الخلق: فالإنسان المفكر يقول ـ وبغض النظر عن وجود نظام في الموجودات ـ: إن هذا العالم حادث ومخلوق فلابد من وجود خالق له فينطلق من هنا للبحث عن خالقه.

٣ـ طريق الهداية: فالإنسان المفكر يقول ـ وبغض النظر عن وجود نظام في الموجودات، وكذلك بغض النظر عن كونها حادثة مخلوقة ـ: توجد قضية ثالثة أشاهدها في الأشياء ترتبط بمسير حركتها، فهي تسير على وفق هداية خاصة. إن النظام يرتبط بأصل هيئة الأشياء، أما الهداية فهي تتعلق بمسير حركتها، فأنا ألاحظ أن كل مخلوق يتحرك في مسير خاص به، وبصورة يبدو معها وكأن حركته تصدر عن علم، الأمر الذي يكشف عن وجود قوة

معينة تهديه.

القرآن يدعو إلى معرفة الله من طرق النظم والخلق والهداية

وأشـير هنا إلى مقطع قرآني لكي يتضح أن كتابنا الكريم ـ القرآن المجيد ـ قد اشتمل على ذكر كل هذه الأمور، قال تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى * الَّـذِي خَلَقَ فَسَوَّى * والَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى * وَالَّذِي أَخْرَجَ المَرْعَى * فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى﴾[1]

فالقـرآن الكريم يعرف ((الله)) للناس بصفة الخالقية، وهو مليء بالآيات المبيـنة لحقـيقة أن كـل الموجودات هي آيات لله تدل عليه بحكم كونها مخلوقة ـ أي تعـرفه بصـفة الخـالق ـ، أو بحكـم كونهـا ذات نظام متناسق تدل به على موجـد هـذا الـنظام الصادر عن حكمة وعلم، وبذلك تعرفه بصفات: المنظم والمدبـر والعـالم، كمـا توجـد آيـات تعـرف الله بصفة الهادي للموجودات في مسيرها[2].

فقولـه: ﴿الَّذِي خَلَقَ﴾ يشير إلى أن الله هو خالق الأشياء.

وقولـه: ﴿فَسَوَّى﴾ يعني أنه خلقها معتدلة متوازنة، وفي ذلك إشارة إلى النظام الدقيق الذي يتجلى في وجود الأشياء.

---

(١) الأعلى: ١ـ٥.

(٢) يلاحـظ هـنا أن المخلوقـات لا تدل على وجود الله الخالق فقط، بل تعرف بطائفة من صفاته أيضـاً، وكلما ازداد تعمق الإنسان في التفكر في أوضاعه حصل على معرفة أعمق بصفاته عز وجل. [المترجم].

وقولـه: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ يتضمن إشارة ثانية إلى هذا النظام بذكر التقدير، كما يتضمن ذكر هداية الأشياء إلى غاياتها.

مثال توضيحي للاستدلال بالخلق والنظم والهداية

ولتوضيح هذه الطرق الثلاثة أقول ـ على نحو ضرب الأمثال ـ:

عـندما تشـاهد تـلاً أو كومـة مـن التراب ملقىً في مكان معين، تتساءل بالـبداهة عن الذي جاء به إلى هذا المكان ،أنت في هذه الحالة لا ترى نظماً في إلقاء التراب في هذا المكان، ولا ترى هداية معينة في هذا التراب، لكنك تنظر إلـيه كأمـر حـادث لم يكن من قبل ثم كان، ولذلك تبدأ بالبحث عن موجده وخالقه.

لكنك ترى في أمر آخر نظماً معيناً، وعندها تبحث عن المنظم لـه، كأن يقـع نظـرك عـلى ورقـة كتبـت علـيها باليد أو بالآلة الطابعة كلمات مفهومة واضـحة هـي ـ مـثلاً ـ: ((لله عـز وجـل المنة على عباده، إذ جعل طاعته سبباً للـتقرب مـنه، وجعـل مـزيد الـنعمة في شـكره عليها، وجعل كل نفس مدداً للحـياة في الشـهيق وراحـة للـذات في الـزفير، ولذلـك توجـد في كل نفس نعمتان، يجب لكل منهما شكر)).

وعـندما تقـرأ هـذه الكـلمات تقول: إنها منضودة ومرتبة بنظم، وهذا يدل على وجود منظم مدبر لها، فحروفها التي كانت في الأصل شتاتاً متناثراً تم ترتيبها بدقة على شكل كلمات؛ لكي تبين لنا مفهوماً معيناً هو: ((لله عز وجل المنة على عباده. .....)) وهذا لا يمكن حدوثه على نحو المصادفة، كما أن المرتب المـنظم لهـذه الحـروف بهـذه الصياغة لا يمكـن أن يكـون جاهلاً أو أمياً نضد

الحروف دون أن يكون ملتفتاً إلى معنى ومفهوم الكلمات التي شكلها بها؛ لأن من المحال أن يوجد هذا النظم إلا من قبل موجد عاقل مدبر.

هـذا المثال يبين طريق الاستدلال بوجود النظم على وجود المنظم المدبر ولكـن الموجـود هـنا هـو صـفحة مكتوبة فقط، أي الموجود هو جماد خال من الحـركة تـتم عـلى وفـق هدايـة خاصـة. لكنك تجد في مثال ثالث ظاهرة ثالثة تضـاف إلى أصل كونه مخلوقاً وظاهرة حاكمية النظم على وجوده، وهي ظاهرة أنـه يـتحرك ضـمن مسار خاص به، أو يشترك فيه مع مجموعة من الموجودات تـتحرك باتجـاه نوع من التكامل وباتجاه غاية وهدف معين، فتثير هذه الظاهرة السـؤال الـتالي في ذهـنك: بأي قوة أو بأي شيء يصل هذا الموجود ـ أو تلك الموجودات ـ إلى هذا الهدف؟

وكمـثال عـلى ذلك أشير إلى سلوك الطفل بعيد ولادته في البحث عن ثـدي أُمّه وقد تحدثت عنه سابقاً، وأضيف إليه هنا ما لاحظته بنفسي في أطفال بعـض الحـيوانات، فمـثلاً عـندما يخرج الفرس من بطن أمه يحاول فور ولادته الوقـوف عـلى أقدامـه، فيسقط ولكنه يعاود المحاولة عدة كرات إلى أن يتمكن مـن الوقـوف، وعـندها يـبدأ بـتحريك رأسـه بهـذا الاتجاه وذاك، ويمس بطن والدتـه إلى أن يعـثر عـلى ثديهـا! وهـو يقـوم بذلك دون أن تكون لـه سابقة نظـرية أو تجـربة تمكـنه من القيام بذلك الأمر الذي يكشف عن وجود ظاهرة الهداية التي أشرنا إليها، وهي غير ظاهرة النظم في خلق هيئة هذا الحيوان، ولم يسـتطع العـلم إلى الـيوم كشـف سـر هـذه الظاهـرة العجيبة التي لا شك في وجودها.

العلم التجريبي منطلق للاستدلال على وجود الله

نرجع إلى ما ذكرناه بشأن علة تسمية الطريق بأنه علمي شبه فلسفي فقد اتضح من هذه الأمثلة أن العلم لا يكشف لنا ـ بصورة مستقلة ـ عن وجود الله، لكنه يعيننا على ذلك بصورة غير مباشرة؛ وذلك لأنه يوفر لنا الأساس الذي ننطلق منه لإثبات وجود الله، وهذا الأساس هو أن العلم يعرفنا بطبيعة وخصائص هذه الموجودات المحسوسة، وانطلاقاً من ذلك نقول: إن من غير الممكن إنكار وجود هذه الموجودات التي نشاهدها كالشمس والنجوم والقمر والأرض والنبات والحيوان والإنسان؛ وعلى أساس هذه المقدمة نتساءل: كيف خلقت وتخلق هذه الأشياء؟ وتارة أخرى نتساءل كيف وجد هذا النظم الدقيق في عمل أجهزة هذه المخلوقات؟ وتارة ثالثة نبحث بشأن وجود ظاهرة الهداية فيها.

أما بالنسبة للطريق الثالث الذي سميناه «الطريق الفلسفي»؛ فهو الطريق الذي نثبت من خلاله وجود الله بوسيلة نوع من المحاسبات والتقسيم الذهني والعقلي، فلا حاجة فيه للاستناد إلى معرفة المخلوقات والظواهر الموجودة والمحسوسة، بل يمكن سلوكه بغير هذه المعرفة، ولذلك فهو طريق فلسفي محض.

وقد تحدثنا عن الطريق الأول ـ أي طريق الفطرة ـ بما فيه الكفاية فلا حاجة للمزيد من الحديث عنه، لكننا سنتحدث بتفصيل أكثر مما تحدثنا به عن طريق الفطرة؛ عن الطرق الأخرى، ونبدأ بطريق وجود النظم شريطة أن يعيننا السادة الحاضرون بدورهم في هذا البحث بالقراءة عنه.

مداخلات وحوار مفتوح

(أحد الحاضرين): أثار تعجبي فيما نقلتموه عن إينشتاين كونه قد تحدث عن البوذية دون أن يذكر الإسلام، ويبدو أنه لم يطلع على الإسلام أصلاً، وأعتقد أن هذا الأمر يشكل نقصاً في بحثه.

الأستاذ المطهري: صحيح، إنه نقص كبير جداً. ولكن ينبغي لنا الإقرار بأن الهنود المعاصرين متقدمون علينا كثيراً في مجال إقامة جسور الارتباط بالدول الأخرى، فقد بادروا هم أولاً للذهاب إلى أوروبا وعرض ثقافتهم على الأوروبيين قبل أن يأتي الأوروبيون إليهم للتعرف على ما عندهم، فكانت هذه المبادرة عاملاً مشجعاً للأوروبيين للقيام بدراسات بشأن الثقافة الهندية. في حين لم يقم المسلمون بمثل هذه المبادرة، بل على العكس ارتكبوا خطأً فادحاً للغاية، ذكرته في المحاضرة السابقة وأعيد ذكره هنا وسأكرر التنبيه إليه مستقبلاً لأنني أعتقد بفداحة الأضرار التي تركها هذا الخطأ، وقد وقع فيه المسلمون ـ بدءاً من المصريين ـ عندما أنكروا هذه الحقائق، فلم يستفيدوا من العلوم التجريبية للأوروبيين، في حين أنها علوم قائمة على التجربة حقاً لا يؤثر على ذلك أن يكون الأوروبيون هم الذين قاموا بالتجارب التي أثمرتها؛ على أن الأوروبيين نفسهم قد تعلموا العلوم التجريبية من المسلمين.

إن من الافتراءات العالمية الكبرى الادعاء بأن الفلاسفة اليونانيين لم يعطوا لوسيلة التجربة في البحث العلمي أية قيمة وأن المسلمين قد تابعوهم على ذلك، كلا؛ هذا القول ليس صحيحاً، فالفلاسفة اليونانيون أقروا بقيمة التجربة وسيلة للمعرفة، واهتم بها المسلمون بدرجة أكبر ثم أخذ الغربيون هذا المنهج من المسلمين، ولكن أولئك صدقوا هذه الكذبة الكبرى وقالوا: إن

وسيلة المعرفة في السابق انحصرت في وسيلة الفلسفة وهذا منهج خاطئ والمنهج المعرفي الصحيح في جميع المعارف ـ وبضمنها المعارف الدينية ـ هو المنهج التجريبي ولا غير، ثم ذهبوا إلى أبعد من ذلك، إذ قالوا: إن القرآن نفسه قد حكم بخطأ المناهج المعرفية الأخرى، ولم يؤيد سوى المنهج التجريبي ولذلك فقد دعا الناس إلى التفكر في أحوال المخلوقات والأمور المحسوسة فقط، فقال: ﴿أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾[1]

مراتب التوحيد وتعدد طرقه

لقد كرر المسلمون كثيراً هذا الادعاء وأصروا عليه، وقالوا للعالم: لا يوجد في التوحيد الإسلامي ما هو أوسع من المفهوم العامي البسيط والبدوي، الذي يفهمه عوام الناس كتلك العجوز التي أجابت من سألها: كيف عرفتِ الله؟ بقولها: عرفته من مغزلي! لقد أصر المسلمون على عرض هذا المفهوم الساذج باعتباره غاية ما يقدمه الإسلام من معارف التوحيد؛ في حين أن التوحيد الإسلامي اشتمل على مفاهيم عظيمة، مثل تعريف الله بكونه الحقيقة الوجودية الكبرى التي هي أكبر من أن توصف؛ ومثل ربطه للإنسان بالله بوسيلة حس فطري ذاتي فيه، أي ضمن المفهوم الذي أطلق عليه المسلمون أنفسهم وصف ((وحدة الوجود))، ومعلوم أن ثمة مناقشات كثيرة لمفهوم وحدة الوجود، ولكن المراد هنا هو أن المسلمين تجاهلوا كل تلك المفاهيم الدقيقة

---

(١) الغاشية: ١٧ـ١٨.

السامية في التوحيد الإسلامي وعرضوه للعالم في حدود ذلك المفهوم البسيط.

إذن النقص المذكور في السؤال نتيجة لتقصير المسلمين أنفسهم، ولا زالت هذه الوضعية مؤثرة - مع الأسف - في كتبنا، وهذه جريمة عظمى بحق الإسلام.

أما بالنسبة لدعوة القرآن الكريم الناس للتفكر في عالم المخلوقات المحسوسة، فهي دعوة مشهودة، ولا ريب في ذلك، فهذا طريق جيد للغاية في باب الهداية إلى الله، ولكن القرآن لم يحصر الأمر في هذا الطريق، بل جعله أحد الطرق، والقرآن الكريم كتاب جامع، ولذلك فلم يقتصر على سلوك طريق واحد. ولو قرأتم الكتب العرفانية، ومنها الكتب البوذية لوجدتم أنها سلكت هذا الطريق، لكنها لم تسلك الطرق الأخرى في معرفة الله في حين نجد القرآن الكريم قد سلك جميع هذه الطرق. فلماذا نغفل هذه الخصوصية في القرآن، بل ونسلبها منه ؟!

افتقار الإنسان المعاصر للتوحيد الإسلامي

(أحد الحاضرين): أنقل لكم الحادثة التالية كمثال لتوضيح أهمية التحرك لتعريف هذا المنهج الفكري الإسلامي، وكنت أعتقد بأن عامة الناس لا يعرفون أهمية القيام بذلك، لكنني لم أكن أعلم بأنّ العلماء أيضاً يجهلون بذلك وإلى هذا الحد!

لقد التقيت يوماً عند خروجي من مسجد برلين برجل، رأيته يخرج هو الآخر من المسجد، فسألته: هل أنت مسلم؟ أجاب: لا، قلت: هل أنت ألماني؟ قال: نعم، فقلت: فلماذا جئت إلى المسجد؟ قال: إنني أبحث في مسألة

معينة، ولذلك أجيء للمسجد في بعض الأحيان. قلت: وما هي هذه المسالة؟ قال: إنني غير مقتنع بالإله الذي تصوره لنا الكنيسة والمسيحيون، ولذلك فإنني أبحث عن شيء آخر، أبحث عن الإله الذي أحس به بنفسي، وهو إله لا شكل له، موجود في كل مكان، أرى مظاهره في جميع الأشخاص والنباتات.

هذه الحادثة تكشف عمق حاجة الإنسان المعاصر ـ حتى في العالم الغربي ـ لمعرفة فلسفتنا الإسلامية، وأعتقد أن القيام بمهمة تلبية هذه الحاجة واجب على القادرين على القيام بها.

الأستاذ المطهري: صحيح ما تفضلتم به.

الإقرار التكويني بالتوحيد الربوبي

س: استندتم هنا إلى استخدام الآية لضمير الجمع بدلاً من ضمير المثنى فقالت: ﴿ظُهُورِهِمْ﴾ بدلاً من تعبير ظهورهما؛ للدلالة على أن المقصود في الآية ليس آدم وحواء، ولا أريد هنا البحث في المجال التفسيري، لكنني أسأل: ألم يستخدم القرآن مفردات الجمع ويكون مراده اثنين لا أكثر ؟

الأستاذ المطهري: هذا الأمر ممكن، ولكن في حالات استثنائية نادرة، وما أتذكره الآن مورد واحد استخدم فيه مثل هذا التعبير، ولكن المثنى في هذا المورد هو جمع في الواقع؛ حيث قال: ﴿هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا﴾[1] والسر في استخدام هذا التعبير هو أن هذين «الخصمين» لم يكونا شخصين، بل كانا فريقين من الأشخاص اختصموا فيما بينهم، ولا شك أن اللغة

(١) الحج: ٩١.

العربية تميز بين التثنية والجمع، وإذا وجدنا استثناء لذلك ـ في القرآن ـ فلابد من وجود مسوغ لهذا الاستخدام.

أما بالنسبة للآية التي استشهدنا بها في البحث المتقدم، فالتفسير الذي ذكرته لها ليس من عندي، بل هو للسيد المرتضى، وقد استند إلى هذه الآية للتصريح بأن معنى عالم الذر ليس على النحو الذي يذكره الناس من أن بني آدم ينتشرون فيه بصور ذرات مأخوذة جميعاً من صلب آدم الأول وبالهيئة الجسمانية؛ لأن القرآن يقول: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾[1] فالضمير في ﴿ظُهُورِهِمْ﴾ يرجع إلى بني آدم لا إلى آدم نفسه وحواء، فلا معنى لإرجاعه إليهما، خاصة أن حواء لم تذكرها الآية.

وهذا يعني أن الآية بذاتها تشير إلى أن المراد منها هو بيان حقيقة هذا الاستعداد للإقرار بالربوبية في وجود الإنسان حتى قبل أن يتشكل بعد استقرار النطفة في رحم الأم بشكل جنين؛ فقد أجابوا وهم في مرحلة النطفة بلسان التكوين بجواب ﴿بَلَى﴾ على استشهاد الله منهم على أنفسهم بسؤال ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، أي أنهم جميعاً أقروا بشهادة الربوبية في تلك المرحلة وثمة آيات أُخر تحمل ما يقارب هذا المضمون.

ـ السائل: خاصة أن كلمة ((ظهور)) هي جمع لكلمة ((ظهر)).

الأستاذ المطهري: نعم، قلنا بأنّ ((الظهر)) لا يمكن أن ينسب إلى حواء.

ـ السائل: قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى﴾ لا يتحدث عن خلق الإنسان، والهداية التي تشمل الإنسان هي المشار

---

(١) الأعراف: ١٧٢.

إليها في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى﴾.

الأستاذ المطهري: كلا، آية ﴿الَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى﴾ لا تتعلق بالإنسان، تشهد على ذلك الآية اللاحقة لها، وهي واضحة وصريحة بما لا يمكن الشك في عدم تعلقها بالإنسان، بل إن هذا الوضوح جارٍ حتى في هذه الآية، فالحديث هنا ليس على الإنسان.

الهداية شاملة لجميع المخلوقات

ـ ولكن أليست الهداية خاصة بالإنسان ؟

الأستاذ المطهري: كلا، بل هي شاملة كما تصرح بذلك الآية الكريمة التي تحكي جواب موسى وهارون على سؤال فرعون عن ربهما: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[1]

فالآية تقول ﴿كُلَّ شَيْءٍ﴾ ولم تخصص الإنسان، أي أن الله أعطى كل شيء خلقه؛ أي ما يحتاجه؛ وبعد اكتمال هذا العطاء كما هو المستفاد من استخدام كلمة ((ثم)) هداه للتحرك في مسيره، وهذه حقيقة دقيقة ومعرفة سامية للغاية ينبغي أن نبحث عن مصاديقها. لقد قرأت مؤخراً خبراً ـ لا أتذكر الآن مصدره ـ يصرح بظهور رأي أخذ بالانتشار تدريجياً بين علماء الطبيعة، يصرح بوجود قوة خاصة في جميع الموجودات حتى الجمادات شبيهة بقوة الحياة، بمعنى أن هذه الموجودات حتى الجمادات تتحرك في مسيرها وفقاً لحسابات خاصة.

---

(١) طه: ٥٠.

(أحد الحاضرين): ﴿وَتَرَى الجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً...﴾[1]

عمق وجامعية الخطاب القرآني

الأستاذ المطهري أجل؛ الأمر كما تصوره هذه الآية، ففي القرآن الكريم اشارات دقيقة مثيرة للإعجاب حقاً، وسر أهمية هذا الكتاب يكمن في كونه جامعاً، وهذه خصوصية بارزة فيه يدركها الإنسان جيداً، وهي أفضل دليل على أنه صادر من الوحي الإلهي. فالإنسان يلاحظ أن كل عالم ومهما كانت درجة نبوغه، يغفل عن الأمور الأخرى بسبب اهتمامه الشديد بأمر معين فمثلاً أنا اعتقد بعمق بجلالة مقام صدر المتألهين، بل لا ألتذ بشيء مثلما ألتذ بقراءة كتبه وتدريسها، فهو يمثل لي قدرة عليا أطمح للوصول إلى مقامها. لكنني ـ مع ذلك ـ أشعر بأنه قد غرق في تخصصه إلى درجة لم يعد بإمكانه التحرر منه، ولذلك نجده لا يخرج من دائرة تخصصه (الفلسفي) حتى عندما يكتب في تفسير القرآن؛ لأنه رغم نبوغه إنسان، والإنسان محدود، كذلك الحال مع المفسر المتأثر بالعلوم التجريبية والمنهج التجريبي كالطنطاوي مثلاً؛ وهو للإنصاف رجل عالم، بل ومتبحر في العلم حقاً، إذ كان قد صنف تفسيره (الجواهر) وحده ـ ولم يذكر أنه استعان بفريق من العلماء في تأليف هذا التفسير ـ؛ لكنه رغم ذلك غرق في العلوم العصرية ولم يستطع أن يتحرر من تأثيرها عليه وهو يكتب تفسيره، ولذلك نجده يسعى إلى تطبيق كل آية على العلوم العصرية.

---

(١) النمل: ٨٨.

أما القرآن فهو الكتاب الوحيد المتميز بتلك الجامعية، فهو الكتاب الذي ((لا يشغله شأن عن شأن)) مثلما الله ـ في أفعاله التكوينية ـ: ((لا يشغله شأن عن شأن))، فذلك المستوى الرفيع من العرفان الذي يذكره القرآن في قوله: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ﴾[١]، لا تجده في أي كتاب آخر في العالم، حتى في تلك الكتب التي انبهروا بها، فلا يوجد في البوذية وغيرها من العقائد التي وصفوها بأنها تشتمل على أعلى مستويات المعرفة بالله، نظائر هذه المعارف التي تشتمل عليها الآية المتقدمة، أو قوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[٢] ، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٣]، ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾[٤] فالقرآن الكريم الذي يبين ـ في هذه الآيات ـ هذه المستويات العالية لمعرفة الله؛ يخاطب في الوقت نفسه ـ الإنسان العامي، والقروي والراعي وصاحب الإبل، ويقدم لهم معرفة بالله بلغة بسيطة يفهمونها، فيقول: ﴿أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[٥] وهذا هو منبع عظمة القرآن.

إحدى السيدات تسأل السؤال التالي: قلتم: إن كل مخلوق يتحرك في مسيره الذي يختاره عن علم؛ فما هو المقصود من قولكم: عن علم؟ وثانياً:

---

(١) الحديد: ٣.

(٢) البقرة: ١١٥.

(٣) الشورى: ١١.

(٤) الأنعام: ١٠٣.

(٥) الغاشية: ١٧.

هل يوجد علم لدى الموجودات الأخرى ـ غير الإنسان ـ ؟

الأستاذ مطهري: نحن لم نتحدث إلى الآن عن طرق معرفة الله ـ باستثناء طريق الفطرة ـ سوى بذكر عناوينها العامة لقد عرضنا الإطار النظري العام لها فقط ولم ندخل بعد في صلب البحث، وذكرنا ـ فيما يرتبط بطريق الهداية ـ أصل المدعى (دون أدلته)، وهو: إن جميع المجموعات والمخلوقات كافة تسير ضمن هداية خاصة، وهذا الأمر لا يختص بالإنسان، بل لا معنى لحصره به، وحتى الذين خصصوا هذا المبدأ العام لم يحصروه بالإنسان، بل خصصوه بالحيوان عموماً، لكن الأمر يشمل جميع المخلوقات، وهذا ما يصرح به القرآن الكريم، وهو ما نسعى إلى إثباته، وقد يستلزم تفسير هذا القول وتوضيحه أن نتحدث عنه على مدى محاضرتين أو ثلاث.



المحاضرة الثالثة

الطريق العلمي شبه الفلسفي لإثبات وجود الله

برهان النظم وإتقان الصنع

ملخص وإضافات بشأن الطريق الفطري

قلنا في المحاضرة السابقة ـ وضمن التقسيم الذي عرضناه فيها ـ: إن ثمة ثلاثة طرق رئيسية لإثبات وجود الله: الأول طريق القلب أو الفطرة، والثاني طريق الحس أو الطريق العلمي نصف الفلسفي، والثالث الطريق الفلسفي المحض، وقد تحدثنا في المحاضرة السابقة عن الطريق القلبي والفطري الذي لا علاقة له بالعلم التجريبي والفكر والعقل والاستدلال، فهو يتحدث عن نوع من التعلق الذاتي والانجذاب الموجود في كيان كل إنسان والذي يهديه ـ بالطبع والغريزة ـ إلى المبدأ (الله عز وجل). وقد انتهى حديثنا عن هذا الطريق، ولكن ثمة قضية ترتبط بما ذكرناه في المحاضرة السابقة، ينبغي أن نشير إليها هنا قبل أن ندخل في موضوع هذه المحاضرة.

التنظير الفلسفي للتوجه الفطري نحو الله

وهذه القضية هي: قد يتوهم بعض الناس أن الكشف عن هذا الإحساس الذاتي والانجذاب المعنوي الذي قام به مؤخراً علماء النفس بواسطة التجربة وأساليب علم النفس؛ هو كشف جديد لا سابقة له، ولكن هذا التصور غير صحيح؛ لأن هذا الأمر كان معروفاً في السابق، والاختلاف هو في طريقة التعبير عنه. فقد أثبته الحكماء والفلاسفة بالمنهج الفلسفي، وليس بمنهج علم النفس والمنهج التجريبي، إذ قالوا :

إذا كان للعلم مبدأ وإله ـ وقد أثبتوا ذلك من قبل ـ، وإذا كانت في العالم حركة ـ وهي أيضاً موجودة ـ، فلابد من رجوع المخلوقات إلى المبدأ نفسه الذي صدرت عنه، وهذا يعني أن من المحال أن لا يكون في وجود المخلوقات توجه وميل نحو المبدأ الذي صدرت منه وهو مبدأها. وقد عبروا عن ذلك بعبارة لطيفة للغاية هي: ((النهايات هي الرجوع إلى البدايات)) وحيث إن الله هو أول الأوائل، لذلك فهو آخر الأواخر أيضاً، ولذلك فإليه منتهى الموجودات جميعاً.

والفرق بين قول الفلاسفة وقول علماء النفس، هو أن الفلاسفة عمموا هذا الحكم، وقالوا بأن هذا الميل والتوجه إلى الحق سبحانه موجود في كل الموجودات ويستحيل انعدامه في أي منها[1].

أما خصوصية الإنسان فتكمن في كون هذا الميل والتوجه يشتد ويقوى فيه بنسبة طردية مع تكامله، وقد بين الشاعر المولوي هذه الحقيقة الفلسفية المهمة بلغة الشعر، فقال في أبيات تمتاز بقوة التصوير وقوة المضمون الذي هو ـ في الواقع ـ بيان لتلك الحقيقة الفلسفية :

جزءها را رويها سوى كل است بلبلان را عشق با روى گل است
آنچه از دريا به دريا مى‌رود از همانجا كآمد آنجا مى‌رود

---

(١) قد تشير إلى هذه الحقيقة الفلسفية آيات عدة، من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦)، و ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ﴾ (الانشقاق: ٦) إضافة إلى آيات أخرى سيذكرها المؤلف لاحقاً [المترجم].

از ســـــر كــه سيلها تيز رو وز تن ... مــــا جـــان عشـــق آمـــيز رو[١]

اهتمام العرفاء بالطريق الفطري لمعرفة الله

أما العرفاء فقد بالغوا في الاهتمام بهذه الحقيقة، وهاجموا الحكماء والفلاسفة، واتهموهم بأنهم لم يدركوا قيمة هذه القوة المعنوية التي سماها العرفاء ((قوة العشق)). ومصطلح العشق الذي يكثر شعراؤهم من استخدامه في أدبياتهم يعبر عن هذه الحقيقة. لقد قال العرفاء للفلاسفة: ليس من الصحيح أن تعتمدوا على العقل والاستدلال إلى هذه الدرجة؛ وعليكم ـ بدلاً من ذلك ـ أن تقووا تلك الطاقة المعنوية الموجودة في كل إنسان. وهنا بالذات تكمن نقطة الافتراق بين المسلك العرفاني والمسلك الفلسفي

---

(١) الترجمة النثرية:

تتجه الأجزاء (الفروع) نحو الكل (الأصل أوالمبدأ)، وتعشق البلابل وجه الزهرة، ما كان من البحر يصب فيه فهو يرجع إلى المصدر الذي جاء منه، تنحدر السيول من قمم الجبال بسرعة.

وقد علق المؤلف على الشطر الأول من البيت الأول بقوله: واضح أن المقصود من الجزء والكل هنا هما الأصل والفرع، وعلق على الشطر الأول من البيت الثاني بقوله: ما يبينه الشاعر هنا بلغة الشعر يعبر عن حقيقة فلسفية سامية، فهو يقول: إن كل ما يصدر من البحر لابد من أن يرجع إليه، فالمياه التي تصدر من البحر ترجع إليه حتماً.

وعلق المؤلف على الشطر الثاني من البيت الثاني بقوله: معناه كل شيء يرجع إلى مصدره.

فالعـارف يعـتقد بلـزوم الاهـتمام بتنمـية هـذا الإحسـاس الذاتي الموجود في الإنسان، أما الفيلسوف فهو يعتقد أن الأولوية هي لتنمية العقل والفكر وقوة الاستدلال، وقد علا صوت العرفاء؛ لأنهم أهل بيان وشعر وأدب.

إشارة قرآنية إلى العرفان الفطري بالله

وقد قلنا سابقاً إن هذه الحقيقة من الحقائق التي أقرّها القرآن المجيد، فأيّد مفهومهـا العام القائل بأن جميع المخلوقات تتحرك نحو الله، حيث قال: ﴿أَفَغَيْرَ دِيـنِ اللَّهِ يَبْغُونَ ولـه أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[1]، و ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِـي السَّـمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[2]، كمـا أيد أيضاً مفهومها الخاص للإنسان حيث قـال: ﴿الَّذِيـنَ آمَـنُوا وَتَطْمَـئِنُّ قُلُوبُهُـمْ بِذِكْـرِ اللَّـهِ أَلا بِذِكْـرِ اللَّـهِ تَطْمَـئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[3].

وهـذه الآيـة هـي حقاً من بينات سور الإعجاز القرآني، فشطرها الأول يذكـر مصداقاً للأصل العام الشامل الذي يذكره شطرها الثاني، وبلغة الحصر الـتي تعـني أن قلـب الإنسان ـ أي روحه ـ مخلوق بصورة تجعل أي قوة ـ سوى الله ـ عاجـزة عـن بعـث الطمأنيـنة والسكينة فيه، وهذا يعني بدوره أن الهدف الأصـلي الذي يتوجه إليه الإنسان بفطرته ـ حتى لو لم يكن عارفاً به بالكامل

---

(١) آل عمران: ٨٣ .

(٢) الحديد: ١.

(٣) الرعد: ٢٨.

ـ هـو ((الله)) ولا غـير، ولذلك فإن الإنسان سرعان ما يمل أي هدف آخر يصل إلـيه، ويتـبدل شوقه إليه إلى برود يدفعه إلى تمني غيره، والله سبحانه هو وحده الهدف الذي لا يتبدل شوق الإنسان إليه، ولا يتمنى غيره عندما يصل إليه.

الفطرة تنبذ كل ما سوى الله

إن من الأخطاء الفادحة هو ما يقع فيه بعض الناس عندما يتوهمون أن الإنســان يرغـب ـ بطـبعه ـ في التنوع وطالب لـه، فهو يحب أن يتنقل من لذة إلى لـذة مـن نـوع آخـر، ومـن محـبوب إلى آخـر، أي أن مطلوبـه الأصلي هو ((التنوع)) بحد ذاته! ولكن هذا القول ليس بصحيح؛ فإن علة كون التنوع أمراً مطلوبـاً تكمـن في كـون الأمـور والأهداف المجازية التي ينجذب إليها الإنسان عاجـزة عـن حفظ جاذبيتها لـه وجعله يبقى متعلقاً بها، وسر ذلك يكمن في كونهـا مجازيـة لا تمـثل المطلوب الحقيقي للإنسان؛ وإلا لو كان أيٌ منها مطلوباً حقيقـياً للإنسان لما هدأ شوقه إليه وطلبه لـه، وهذا يعني أن الإنسان لا يطلب التنوع في حقيقة الأمر.

ونحـن نلاحـظ في الآيـات الكـريمة المتحدثة عن نعم الجنة وعالم الآخرة إشارات إلى هذه الحقيقة، كما في قولـه تعالى: ﴿لا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلاً﴾[1] إذن، فالإنســان لا يمـل بطـبعه كـل نعمـة يحصـل علـيها، ولا يطلــب حـولاً عـنها واسـتبدالها بغيرهـا، فهو لا يطلب ذلك أبداً في عالم الآخرة، والسر هو أنه قد

---

(١) الكهف: ١٠٨.

حصل على مطلوبه الحقيقي.

نكتفي بهذا المقدار من الحديث عن هذه القضية، وننتقل إلى الطريق الحسي أو العلمي أو شبه الفلسفي بتعبير آخر، وسنبين لاحقاً وجه اختيارنا هذه الأوصاف لها، وقد قلنا سابقاً: إن هذا الطريق ينقسم إلى ثلاثة طرق فرعية:

الأول هو طريق الاستدلال بنظم العالم على وجود الخالق الحكيم العليم. والثاني الاستدلال على ذلك بأصل خلق العالم. والثالث طريق الاستدلال على ذلك بوجود ظاهرة الهداية في حركة المخلوقات، ونبدأ بالطريق الأول.

منهج الاستدلال بالنظم وإتقان الصنع

يدل نظم العالم ونظامه على وجود الله، وهذا هو المعبر عنه في المصطلح القرآني بتعبير إتقان الصنع، كما في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[1]

كما ورد التعبير عن ذلك في بعض الآيات بالتقدير الذي يعني وجود نوع من المحاسبات في نظم وترتيب المخلوقات، وبعبارة أخرى صدور الخلق على أساس الحكمة.

علينا هنا أن نبحث هذا الموضوع ضمن ثلاث مراحل، نلقي في الأولى

(١) النمل: ٨٨.

المزيد من الأضواء على معنى النظم والنظام، وما يرتبط به هو حقيقة المقصود منه؛ لأن من المحتمل وقوع بعض أشكال الالتباس في هذا الباب، بل قد وقع بعض الناس في مثل الالتباس بالفعل.

أما في المرحلة الثانية فنجيب على السؤالين التاليين: هل أن هذا النظم والنظام موجود حقاً في عالم الخلق؟ وهل يدل على وجود الخالق المدبر؟

وفي المرحلة الثالثة نتطرق لبحث قرآني نتناول فيه الآيات الكريمة بدقة لنعرف: هل استدل القرآن بهذا البرهان أم لم يتطرق له؟

معنى النظم الدال على وجود الله

نبدأ المرحلة الأولى بالسؤال التالي: ما هو معنى النظم والنظام الذي نقول: إنه موجود في عالم الخلق؟

الجواب هو: إن العالم لم يوجد على نحو الصدفة، وكل ما هو موجود ليس ناشئاً من الصدفة. ويمكننا أن نقول في تعريف الصدفة: إنها تعني عدم وجود العلة، وهذا على نوعين: عدم وجود العلة الفاعلية، وعدم وجود العلة الغائية. ولتوضيح الأمر نذكر مثالاً لا يبين المراد بصورة كاملة، لكننا مضطرون لذكره لتوضيح المفهوم، وهو مثال عادة ما يذكرونه في هذا الباب على النحو التالي:

بالإمكان تصور أربعة أنواع من العلل عندما تكتبون شيئاً على ورقة، وهي:

١ـ **العلة المادية**: التي تعني المواد الضرورية التي يلزم توفرها لظهور هذه الكتابة، أي الورقة الخالية من الكتابة والحبر المخزون منه بضع غرامات في

القلم، والقلم الذي تكتبون به، وبفقدان أي من هذه الأشياء لا يمكن أن توجد تلك الكتابة تماماً، مثلما لا يمكن وجود الشيء من العدم، فهذه الأمور علل مادية للكتابة.

٢ـ العلة الصورية: وتعني الشيء الذي يعطي الشكل المطلوب للمادة، فصورة خط الكتابة لا تتشكل إلا إذا كتبتها على وفق أشكال وترتيب الحروف المشكلة لكلماتها، فكلمة «فديتك» لا تظهر إلا إذا رسمت حروفها بأشكالها الصحيحة وطبقاً لترتيبها في الكلمة، فإذا تغير أي منها لم تظهر هذه الكلمة.

٣ـ العلة الفاعلية: أي القوة التي تقوم بفعل الكتابة وترسم حروفها وكلماتها بالحبر والقلم على الورقة.

٤ـ العلة الغائية: وهي العلة الدافعة للقيام بهذا الفعل، أي الهدف الذي تريدون تحقيقه من الكتابة على الورقة، كأن يكون هدفكم إرسالها إلى شخص معين؛ لكي يطلع على ما تريدون وينفذ ما تطلبون، هذا إذا كان لديكم هدف معين من القيام بهذا العمل طبقاً لهذا المثال بالنسبة لأفعال الإنسان.

معنى قول الماديين بوجود العالم صدفة

عندما يقال: إن الشيء الفلاني وجد صدفة، فقد يكون المقصود عدم وجود العلة الفاعلية، ولا يوجد في العالم من يؤيد هذا الفرض لا بين الإلهيين ولا بين الماديين، بل قد لا تجد في العالم برمته أي عالم، بل وأي عاقل يفسر ما يجري في العالم الكوني على أساس الصدفة، بمعنى فقدان العلة الفاعلية

فمثلاً لا تجد من يقول بأن الأمطار تهطل تلقائياً دون علة، أو أن الشمس أو الأرض تدور تلقائياً دون علة، فكل من له نصيب من العلم ـ على الأقل ـ مادياً كان أو إلهياً؛ يعتقد لزوماً بوجود قوة أو طاقة ما، توجد نظائر هذه الحوادث والظواهر في العالم الكوني، ولذلك لا يوجد عاقل واحد ينكر العلة الفاعلية ويقول ـ مثلاً ـ: إن أمور العالم تجري دون علة فاعلية.

وقد يقول بعض الناس أحياناً ـ وهم يتوهمون أنهم يكافحون بذلك الماديين ـ: إن الماديين يقولون بأن العالم وجد من تلقاء نفسه؛ أما نحن فنقول بأنه لم يوجد من تلقاء نفسه! كلا هذا القول غير صحيح، فالماديون لا يقولون بذلك، بل هم يقولون لا يوجد أي شيء من تلقاء نفسه، بل هم يعتقدون أيضاً بوجود سلسلة دقيقة ومنظمة للغاية من العلل والمعلولات، ويعتقدون بحتمية وجود علة لكل حادث، ولهذه العلة علة أخرى وهكذا، لكنهم يعتقدون بأن هذه السلسلة من العلل غير متناهية ولا تنتهي إلى علة أولى، ولا توجد ضرورة لأن تنتهي إلى علة أولى ، كذلك الحال على الطرف الآخر، فكل معلول سيكون في المستقبل علة لمعلول آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية، أي أنهم يقولون بأن سلسلة العلل والمعلولات غير متناهية من كلا الطرفين.

إذن لن تجدوا مادياً واحداً ينكر وجود العلة الفاعلية ـ أي ينكر النظم الفاعلي للعالم ـ كما أنكم لن تجدوا إلهياً ينكر ذلك، فلا يوجد خلاف بين الماديين والإلهيين فيما يرتبط بضرورة وجود العلة الفاعلية، كما أن القائل بوجود النظم بالعالم لا يريد أن يستدل على وجود الله بالنظم الناشئ من العلة الفاعلية؛ لأن النظم الذي توجده العلة الفاعلية هو بحدود أن يكون كل معلول ناشئاً من علة، وأن تكون كل علة بدورها منشأ لمعلول، أي أن النظم

الـذي توجـده العلـة الفاعلـية هـو عـبارة عـن إيجاد هذه السلسلة من العلل والمعلـولات والارتباط فيما بين حلقاتها، وهذا النوع من النظم لا ينكره أحد بل إن الماديين أكثر تأكيداً عليه من غيرهم.

إنكار الماديين لنظم العلة الغائية

ولكن يوجد نوع آخر من النظم هو الذي يقع الاختلاف بشأن وجوده أو عـدم وجوده، هو الناشئ من العلة الغائية، فالمادي ينكر أصل وجود العلة الغائـية، ولذلـك يـنكر طـبعاً وجـود الـنظم الناشـئ عـنها، أما الإلهيون فهم يعـتقدون بـأن مـن المحال تفسير النظم الموجود في العالم إذا لم ندخل فيه أصل العلة الغائية.

إذن محـل النقاش هو في هذا النوع من النظم الناشئ من العلة الغائية، وظهـور هـذا النظم يكون في الموارد التي لا يكفي فرض وجود العلة الفاعلية لتفسـير وجـود الـنظم فـيها، فنضـطر إلى فـرض وجـود العلـة الغائية أيضاً. ولتوضـيح ذلـك نسـتعين مـرة أخـرى بمثال ((الكتابة)) وهو مثال بسيط وجيد ونقول:

عـندما تقـرأون تلـك الكتابة تجدونها تشكل من أولها إلى آخرها رسالة مفهومة، وتشتمل على عدة قضايا واضحة، كطلب شيء معين من المرسل إليه ونحـو ذلـك، ولا نقـاش في وجـود العلـة الفاعلية لهذا المثال، وهي القوة التي حولـت الحبر إلى مجموعة من الخطوط على الورقة، وهذه القوة قد تكون ذات إدراك وشعور، وقد لا تكون ذات إدراك وشعور، كأن يكون تحريك القلم على الورقـة بفعـل قـوة الكهرباء مثلاً، أو قد تكون هذه القوة ذات شعور وإدراك

غير كاملين، كالطفل الذي يأخذ قلم أبيه دون علمه ويقوم برسم خطوط على الورقة؛ لأنه لا يعرف الكتابة ولا يدري ماذا يكتب، ولكن ما كتبه كان ـ على نحو الصدفة ـ عبارة عن خطوط مرتبة وكتابة مفهومة تشتمل على عدة موضوعات !

ولا يوجد ـ في هذا المثال ـ أي فرق بين هذا الطفل أو الأمي الذي لا يعرف الكتابة والمتعلم من جهة العلة الفاعلية، فالقوة الموجودة في الطفل أو الأمي القروي، وفي المتعلم كافية لرسم الخطوط بالقلم على الورقة، ولكن الفرق يظهر من جهة أخرى، هي أن المتعلم يدرك أن كتابة كلمة تعطي مفهوماً معيناً تستلزم أن يرسم حروفها المعلومة عنده وبأشكالها الصحيحة والترتيب الصحيح الذي تتشكل منه الكلمة، أي أنه يقوم بعملية انتخاب واعٍ لأشكال الخطوط التي يرسمها على الورقة؛ لأن تلك القوة على الفعل بإمكانها أن ترسم خطوطاً بآلاف الأشكال، وعليه أن يختار منها ما يناسب شكل الكلمة التي يريد أن يكتبها، وهكذا الحال مع الحروف والكلمات الأخرى، وهذا الأمر يعني أن الأمر يستلزم أن يتوفر فيه المستوى اللازم من الإدراك لمعرفة الارتباط بين الفعل (رسم الخطوط) ونتيجته (أي شكل الخطوط الناتجة)، لكي يتمكن من اختيار المناسب منها.

ولذلك فنحن نقول: إن فرض وجود العلة الفاعلية ـ أي القوة اللازمة للقيام بالعمل ـ لا يكفي في مثل هذه الموارد، بل يحتاج الأمر إلى نوع من التدبير والتوجيه لعمل هذه القوة، أي يجب توفر إرادة واختيار لكي يتحقق معنى «الغاية» من الفعل، أي أن يكون الفعل وسيلة لهدف معين. ولذلك نقول بعدم كفاية فرض وجود العلة الفاعلية ـ في مثل هذه الموارد ـ لوجود

الشيء، بل يستلزم الأمر فرض وجود العلة الغائية، وبعبارة أخرى يجب حتماً افتراض أن يكون الفاعل يتحلى بقوة الإدراك بمعنى معرفة ما يقوم به واستخدام قوته الفعلية على أساس الحكمة والتدبير.

سؤال: أي أن يكون له هدف من عمله؟

الأستاذ المطهري: نعم؛ أن يكون هادفاً من عمله وله قدرة على الاختيار؛ فهو يجد أمامه دائماً خيارين، بل آلاف الخيارات، وعليه أن يختار منها المناسب لغايته من الفعل، وهذه الحالة في كل مرحلة من مراحل العمل حيث يجد أمامه في كل خطوة خيارين أو ثلاثة أو عشرة، بل ألف أو مليون خيار، وعليه أن يختار أحدها ـ وهو المناسب لغايته ـ في كل مرحلة.

دلالة نظم العلة الغائية على وجود المنظم

هذا الأمر عبارة عن نوع من النظم يكشف عن وجود العلة الغائية، وانطلاقاً منه لا يمكننا أبداً ـ وبأي ثمن ـ أن نقتنع بوجود الكثير من الظواهر والأشياء ـ في هذا العالم ـ بغير وجود العلة الغائية، فمثلاً: ألا تقولون ـ عندما تقرأون كتاباً أو مقالة لمؤلف معين، وتجدونها جيدة ـ: إن هذا المؤلف رجل عالم يحسن الاختيار وهو واسع الاطلاع؟ فإذا سألتكم: ومن أين عرفتم بتحليه بهذه الصفات، وهي من الأمور غير المحسوسة، فلا يمكن رؤيتها بالعين ـ حتى بوسيلة التلسكوب مثلاً ـ، كما لا يمكن لمسها باليد، ومن المحال إدراكها بالحواس وأدواتها؟ لكان الجواب الواضح هو: لا يمكن معرفة تلك الصفات بهذه الوسائل الحسية، فنحن عندما عرفنا أن الشاعر سعدي هو شاعر مجيد؛ إنما أدركنا ذلك من الاطلاع على آثاره، فقد وجدناها آثاراً جميلة

قوية لا يمكن أن تصدر عن شاعر بليد الفهم، ضعيف الإحساس، وجلف المشاعر.

وهنا ننتقل إلى عالم الخلق، فيجب أن ندرس طبيعة خلق الموجودات: الإنسان وما حولنا من النباتات، بل وجميع الأشياء الموجودة في الكون بدءاً من منظومتنا الشمسية وما فوقها في أي مكان من هذا الكون[١]؛ ونسأل: هل يكفي لوجود كل هذه الأشياء وجود العلة الفاعلية فقط؟ أي هل يكفي لذلك مجرد وجود القوى الفاعلة، دون اشتراط أن تكون ذات إدراك وشعور وفهم وقدرة على انتخاب الوسيلة المناسبة من بين مئات آلاف الوسائل فيما يرتبط بكل هدف، أو دون اشتراط أن تكون هذه القوى الفاعلة خاضعة لقوة حكيمة مدركة تسيرها على وفق إرادتها ؟! هل يمكن تفسير إيجاد كل هذه الأشياء في الكون بغير وجود قدرة الإدراك والاختيار[٢] ؟

---

(١) يكفي أن ندرس أوضاع أي جزء من أجزاء الكون؛ لأن عثورنا على الدليل المطلوب في أي منها يصدق عليها جميعاً.

(٢) يقول الإمام الصادق عليه السلام في الحديث المعروف المشهور بحديث المفضل بن عمر في التوحيد: «.. أول العبر والأدلة على الباري جلّ قدسه تهيئة هذا العالم وتأليف أجزائه، ونظمها على ما هي عليه، فإنك إذا تأملت العالم بفكرك، وميزته بعقلك وجدته كالبيت المبني المعد فيه جميع ما يحتاج إليه عباده. .. ففي هذا دلالة واضحة على أن العالم المخلوق بتقدير وحكمة ونظام وملائمة، وأن الخالق له واحد، وهو الذي ألفه ونظمه بعضاً إلى بعض. ..» بحار الأنوار ٣: ٦١، والحديث طويل يستعرض الكثير من مظاهر النظم في عالم الخلق، ويبين =

لنضرب بعض الأمثلة البسيطة للغاية في هذا الباب، كمثال أسنان الإنسان، فعندما ننظر إليها نجدها ذات نظم متناسب بصورة كاملة، فهي مكونة من الأسنان الأمامية ـ التي تسمى الثنايا (القواطع) ـ والأضراس والرحى، ومرتبة بصورة تجعلها تؤدي عملها بأكمل صورة، فالقواطع تقطع أولاً الطعام الذي يحتاجه البدن، ثم تقوم الأضراس والرحى بطحنه قبل أن يبتلعه الإنسان؛ فهل أن إيجادها بهذا الشكل والترتيب تم على أساس اختيار مدروس أم لا؟ لا نقاش في ضرورة وجود القوة الفاعلة التي أوجدتها، ولكن السؤال هو: هل أن وجود هذه الأشكال لها جاء على أساس انتخاب لها من بين الخيارات الأخرى أم لا؟ وهل أن ارتباط إيجادها بهذه الأشكال بطبيعة

⇒

دلالتها على المقصود، وقد أوصى العلماء، كالسيد ابن طاووس في كتاب كشف المحجة بالاهتمام بهذا الحديث تقوية للاعتقاد بالتوحيد، إلى جانب الحديث المعروف بحديث الأهليلجة، وهو عبارة عن رسالة كتبها الإمام الصادق عليه السلام للمفضل بن عمر جواباً لكتاب كتبه إليه يعلمه فيه أن أقواماً ظهروا بين أهل هذه الملة يجحدون الربوبية ويجادلون على ذلك، وطلب منه عليه السلام أن يرد عليهم قولهم، فكتب الإمام هذه الرسالة التي اشتملت على ذكر أدلة التوحيد، ومنها دليل النظم، فيقول عليه السلام في جانب منها: ((.. والعجب من **مخلوق يزعم أن الله يخفى على عباده، وهو يرى أثر الصنع في نفسه بتركيب يبهر عقله، وتأليف يبطل حجته (يبطل جحوده ـ خ ـ)، ولعمري لو تفكروا في هذه الأمور العظام لعاينوا من أمر التركيب البين ولطف التدبير الظاهر.. ما يدلهم ذلك على الصانع، فإنه لا يخلو شيء منها من أن يكون فيه أثر تدبير وتركيب**)).

الهدف والنتيجة التي تؤدي إليها هو ارتباط جاء على نحو الصدفة ؟

مع استقرار الجنين في رحم الأم يبدأ الثدي بإنتاج اللبن، والأنثى - في جميع الحيوانات التي يكون لها رحم - لها ثدي إلى جانب الرحم، واللبن يترشح من حلمة الثدي بما يتناسب مع احتياجات الطفل الخاصة، فهل وجدت كل مظاهر هذا النظم الدقيق على أساس اختيار واعٍ لها أم لا؟

العلم الحديث يؤيد استدلال الإلهيين باتقان الصنع

وهنا يأتي دور العلم التجربي لكي يعيننا على الإجابة عن هذه الأسئلة مصدقاً لما تقوله من أن العلم التجربي يبقى عوناً لنا مهما تطور؛ لأنه يتوصل إلى معارف أعمق بدقة النظم السائد في موجودات عالم الطبيعة كلما ازدادت تجاربه في دراستها، فمثلاً توصل علم التشريح القديم إلى درجة معينة من معرفة طبيعة النظم في مكونات العين وعملها، وقد توصل إلى معرفة الأغشية السبعة أو الثمانية التي تغلفها، والأسماء المعروفة اليوم لهذه الأغشية هي نفسها الأسماء التي وضعها القدماء، ولكن أين هذه الدرجة من المعرفة التي توصل إليها العلم الحديث بدقة النظم في خلق العين وعملها ؟! وهكذا الحال مع أنظمة وطبيعة المخلوقات الأخرى، فكلما تقدم العلم اكتشف المزيد من دقة النظم فيها وبما يكشف - أكثر وأكثر - عن وجود عامل الاختيار والتدبير والإرادة في إيجادها. وهنا يكمن دور العلم المساعد في إثبات المطلوب.

تحذير من منهج خاطئ في الاستدلال

إن موضوع بحثنا هو علمي ديني، ولذلك ألفت نظر السادة إلى منهج في

تناوله أعتقد أنه منهج خاطئ لاحظته في أحد الكتب، وقد سعيت للتنبيه إليه مراراً، وها أنا أنقل لكم ما ورد في هذا الكتاب، لكي لا يقع الآخرون في الخطأ نفسه؛ لأننا إذا بحثنا في موضوع التوحيد بهذه الطريقة فلن نستطيع رد أفكار الماديين، بل نقدم لهم ذريعة للهجوم علينا، وقد تجعل بعض الذين يطلعون على ذلك ويظنون أنه هو منطق الإلهيين يحكمون بخطأ العقائد الإلهية.

يوجد في كتاب ((الطريق المسلوك)) فصل تحت عنوان ((التوحيد)) اشتمل على إشارات مقتضبة للغاية بشأن تاريخ علم التوحيد أو تأريخ الأديان في الواقع، وطبيعة التدين عند الإنسان القديم، وهل كان وثنياً أم موحداً؟ وكل ذلك لا يهمنا الآن، ثم تطرق البحث في هذا الفصل ـ وبصورة مقتضبة أيضاً ـ لتاريخ العلم والفلسفة، ثم يذكر المؤلف التطور العلمي الذي شهدته القرون الأخيرة والذي اصطدم بالدين ووجه له ضربة وصفها المؤلف بقوله: ((وملخص الكلام هو أن العلم وجه ضربة لبدن الدين))، وقال لاحقاً: ((ولكن أي دين هو الذي تلقى هذه الضربة؟ إنه دين القساوسة والملالي، أي الدين المحرف الذي أوجده المعتقدون بالطبيعة وماوراء الطبيعة وهم الذين أدخلوا في الدين الأفكار القديمة وجعلوه تابعاً للعلوم والفلسفة اليونانية الخاطئة)) إلى أن قال: ((ولا يوجد ما يثير القلق من كل ذلك؛ لأن العلم الذي وجه الضربة لهؤلاء، لم يتعرض للتوحيد الذي هو أساس العلم بل على العكس أيده وعززه)).

ونحن أيضاً نوافق الكاتب على كلامه هذا؛ لأن العلم لم يضر بأساس الدين أي التوحيد بل أيده وقوّاه، ولكن على النحو الذي بينته وليس

بالطريق الذي ذكره المؤلف، وهو طريق الاستناد إلى العلة الفاعلية، وبينه بما يلي:

((إذا سألتم عالماً عن مفهوم العلم، لكان مؤدى الجواب هو أن ((العلم)) يعني توضيح العلاقات المشهودة في عالم الطبيعة بين العلل والمعلولات[١]، وهذا ـ لا غير ـ هدف الباحث المشغول بتجاربه في المختبر أو المفكر الذي يتعمق في دراسة أوضاع مجتمعه؛ فهو يسعى أولاً إلى تحليل حوادث وقضايا عالم الطبيعة والتعرف عليها، وثانياً اكتشاف جذورها ومعرفة طبيعة الارتباط فيما بينها[٢]، ولا تجد أي عالم يعتقد بإمكانية وجود أصغر شيء أو وقوع أبسط حادثة على نحو الصدفة وبصورة مستقلة، دون أن ينسب ظهور الشيء إلى شيء آخر، أو ينسب وقوع الحادثة إلى علة معينة[٣]؛ كما لا تجده ـ في المقابل ـ يعتقد بعدم وجود أثر لأي عمل ـ مهما كان ضعيفاً ـ وضياعه دون أن يكون له ردة فعل[٤].

من هنا يتضح أن العلم يذعن ـ صراحة أو ضمنياً ـ بحقيقة قيامه على أساس القبول بوجود العلة والمعلول، وإنكار الاستقلال الذاتي للأشياء وظهورها على نحو الصدفة[٥]؛ فالعالم يعتقد بالحقيقة ولا يعتبر الكون وجوداً

---

(١) المراد من مبدأ العلية هنا العلاقة بين كل معلول وعلته الفاعلية.

(٢) هذا القول صحيح، فالعلم يكشف العلاقات بين العلل والمعلولات.

(٣) صحيح، فلا يوجد من يفصل حادثة معينة عن الحوداث الأخرى ويراها مستقلة لا علة لها.

(٤) أي لا يوجد معلول لا يكون علة لظهور أثر آخر.

(٥) فالعلم ينكر الصدفة، بمعنى وجود شيء دون علة.

خاوياً لا يقوم على أساس، بل هو على يقين من وجود نظم عام شمولي ونظام علاقات ضروري يحكم عالم الطبيعة[١].

وإضافة لذلك، لا يوجد أي باحث يكتشف قانوناً معيناً من خلال تجارب يجربها في مختبره بشأن حادث بسيط، ثم يقول: إن هذا القانون لا يجري على جميع أجزاء عالم الطبيعة، ولا يعتبر ـ بالتالي ـ هذه الحقيقة المكشوفة قانوناً ثابتاً يصدق في كل مكان، وهذا يعني أنه يعتقد عملياً بعدم ظهور أي شيء في عالم الطبيعة[٢] إلا من منشأ وعلى أساس معين، أي أنه يعتقد بوجود نظم واحد مشترك متقن وأزلي يحكم أرجاء الكون. فما الذي يقوله الموحد المؤمن بالله؟ إنه يقول: للعالم مبدأ ويقوم على أساس، وله منظم واحد أزلي قادر، اسمه ((الله)) يحكم جميع أرجاء الكون.

إذن الفرق الوحيد بينهما هو: ((إن العالم يتحدث عن النظم أمّا الموحد فهو يصرح باسم المنظم))

خطأ الاستدلال بنظم العلة الفاعلية

وهنا ـ في هذا القول بالذات ـ يكمن عامل فساد هذا الاستدلال

---

(١) هذا الارتباط والنظام الحتمي والضروري هو الناتج من مبدأ العلية والمعلولية.

(٢) المراد هنا هو مبدأ التعميم، بمعنى ان العالم عندما يجري اختبارات معينة ويكتشف أمراً جزئياً يعلم أن للطبيعة حكماً واحداً متطابقاً فيما يرتبط بهذا المورد: فمثلاً إذا أجرى العلماء في أوروبا مثلاً تجارب واختبارات بشأن الماء واكتشفوا بعض خصائصه، فإنهم لا يقولون بان هذه الخصائص توجد فقط في الماء المستخدم في المختبر أو في المياه الموجودة في أوروبا: بل يقولون أنها موجودة في كل ماء حيثما وجد من أرجاء العالم.

بالكامل، فانتم لم تشيروا[1] سوى إلى العلة الفاعلية عندما صرحتم بأنّ ما يقوم به العلم هو كشف علاقات العلة والمعلول لا غير، أي أنه يكتشف علة لكل شيء ثم يعمم هذا القانون على سائر الأشياء، فقولكم هذا يعني أن العلم يكتشف علة فاعلية لكل شيء، ولذلك فإن العالم يعتقد بوجود نظم في عالم الطبيعة، أي يعتقد بنوع من النظم على نحو نظم السلسلة؛ فهو بالتالي لا يعتقد بالصدفة.

ولكن كيف يؤيد هذا القول عقيدة الموحد المؤمن بالله؟ يقول: إن الموحد يقول بوجود المنظم فنسأل: وما هو المنظم؟ يقول: المنظم هو هذه العلل نفسها، لأن النظم هنا ليس سوى النوع الذي هو على نحو نظم السلسلة ومعناه هو أن تكون لكل معلول علة تكون بدورها معلولة لعلة أخرى وهكذا. وإذا سألت المادي لأقر بوجود هذا النوع من النظم، وإذا سألته عن ((الله))، أجاب: لا حاجة لوجود الله، بل لا محل لفرض وجوده في هذا النظم؛ فإذا سألته: إذن من هو المنظم لهذا النظم؟ يجيب: المنظم هو هذه السلسلة من العلل والمعلولات نفسها، إذن فلا يبقى محل لوجود الله إذا فرضنا وجوده كمنظم خارج هذه السلسلة من العلل.

نظم العلية والمنظم الكلي

إذن يتضح أن لجوءنا لهذا النحو من الاستدلال لا يبقى محلاً لوجود الله؛ لأننا فرضناه كمنظم مستقل عن الأشياء بمعنى أنه وراء الأشياء، فلا يبقى

(١) الخطاب هنا لمؤلف كتاب (الطريق المسلوك) وهو المهندس مهدي بازرجان [المترجم].

أمامنا إلا أن نقول: إن مرادنا هو أن ((الله)) يعني هذه السلسلة من العلل والمعلولات نفسها، وهذا يعني أننا نقول: إن الله هو الطبيعة، والطبيعة هي الله، لأن فكرة وجود عالم الطبيعة وعالم ماوراء الطبيعة هي فكرة خاطئة ولذلك فإن المنظم هو أجزاء الطبيعة نفسها! فهل يصح مثل هذا الكلام ؟! واضح أن الموحد المؤمن بالله لا يعتقد بمثل هذا القول. ثم يقول مؤلف الكتاب المذكور:

((... والقرآن الكريم أيضاً لا يقول بغير هذا القول[١]؛ بل هو يصف الله بأنه الذي فطر الأرضين والسماوات، والذي يأتي بالليل والنهار متعاقبين[٢] ويفلق البذرة وينمي الشجرة، ويحيي الميت ويميت الحي وينزل الغيث على الأرض، أي أن القرآن الكريم ينسب ـ في الواقع ـ إلى مبدأ واحد جميع الحوادث والأطوار التي تجري في عالم الطبيعة والتي ينسبها المشركون إلى آلهة متفرقين أو مبادئ متعددة))

حسناً، ما هو المراد هنا؟ هل هو العلل الفاعلية نفسها؟ أم أن القرآن الكريم يريد أن يبين النظم القائم على أساس العلة الغائية؟ إن ما يريد بيانه القرآن هنا هو: لو تركت الطبيعة وحالها، وترك نظام العلة والمعلول ونظام العلة الفاعلية وحاله، ولم يتم إخضاعه لإرادة وتدبير قوة أخرى، لما كان موجوداً اليوم بالصورة التي ترونه عليها. إذن فليس صحيحاً القول بأن

---

(١) أي أنه يبين نظام العلية والمعلولية .

(٢) يقصد أن الله سبحانه هو علة حدوث هذه الظواهر .

القرآن لم يضف شيئاً إلى حقيقة أن لكل شيء علة، ولكل علة علة أخرى وهكذا.

ثم يقول مؤلف الكتاب المذكور : ((إذن: فالفرق بين المؤمن الموحد والعالم غير الإلهي يكمن اليوم في كون الأول يتحدث عن الأفعال مع ذكر فاعلها بصيغة المعلوم. فيقول: الله فعل على هذا النحو، أما الثاني فهو يذكر الأفعال نفسها، ولكن بصيغة مجهول الفاعل، فيقول: صار الأمر على هذا النحو)).

وهذا القول ليس صحيحاً؛ لأن غير الإلهي أيضاً يقول بوجود الفاعل، لكنه يعتبر علة الفعل من الأمور العادية، ثم يقول:

((والإشكال الذي يقع فيه العلماء غير الإلهيين يكمن في قولهم: كيف يمكننا الإيمان بموجود لا نعرفه ولا نستطيع وصفه[1]؟ وحتى إذا اعتقدنا بوجود الله، فيجب علينا حينئذ أيضاً أن نبحث في وجوده، ومن أين جاء؟ وكيف خلق؟ فالمسألة تبقى قائمة حتى مع الاعتقاد بوجود الله والفرق أن القضية المجهولة ترجع مرحلة إلى الوارء؛ ولذلك فالأفضل أن لا نخرج من دائرة الأمور الطبيعية المحسوسة، ونترك الآن البحث في وجود أو عدم وجود الله.

وينبغي القول ــ في رد هذا الكلام ــ: ((لم يطلب أي من الأنبياء، وبالتالي لم يطلب الله نفسه منا أن نعرفه كما هو[2]، بل نهوا عن

---

(١) أي أن إشكالهم ينطلق من عدم إمكانية معرفة الله.

(٢) ليس المطلوب هنا معرفة الله كما هو، فإذا قال قائل: أنتم تقولون: إن الله هو الذي خلق

ذلـك(١)، فـإن كـل مـا يمكنـنا وصـفه أو إدراكـه هـو ـ بالضـرورة ـ من سنخ وجوداتنا، ولذلك فليس هو الله، ولذلك لا ينبغي أن نتوقع ـ الآن على الأقل ـ مـن أنفسـنا التوصـل إلى هذه المعرفة(٢). هذا أولاً؛ وثانياً فإن تقدم أو تأخر مرتبة المجهول لا يؤثر على الأمر(٣)، فلماذا نخرق السنة المعتادة، والمألوفة في كل مكان وبالنسبة لكل شيء، إذ نشير إلى فاعل كل فعل، ومنظم كل نظم، لكننا عندما نصل إلى الفاعل الكلي والمنظم الأصلي نقع في هذه الدرجة من العناد والتكبر والعدوان ؟! ولماذا نتجاهل المقنن ونحن نحترم القانون؟))

المؤلـف يذعـن أولاً ـ في الواقـع ـ أن الأمـر يرتـبط بمجهـول لا يمكـن الـتعرف علـيه، لكـنه يستنكر بعد ذلك الخروج على السنة المألوفة، ويتساءل: لمـاذا نذعـن لوجـود فـاعل لكـل فعـل ثم لا نذعن لوجود منظم لهذا النظم الكلي؟

لكـن هذا القول بحد ذاته يستلزم نفي النظم الكلي العام، وذلك لأننا عـندما نحصـر استدلالنا (على وجود الله) بأصل العلة الفاعلية، ونقول بوجود

⬅

الموجـودات، فمن الذي خلق الله؟ عندها نجيب: لا حاجة لمعرفة الجواب على هذا السؤال، أو أن الحـد الأدنـى المطلـوب هو أن نعرف الله بصفة كونه خالق ومبدأ كل شيء. وهذا أمر آخر غير معرفة الله كما هو.

(١) لا يوجد مثل هذا النهي .

(٢) صحيح، هذا الإشكال لا يمكن حله.

(٣) يقصد أن من غير الممكن أن نحل هذا الإشكال.

فاعل لكل فعل، وهذا الفاعل يكون بدوره فعلاً لفاعل آخر وهكذا، فأي معنى يبقى لوجود المنظم الكلي على ضوء هذا الاستدلال ؟

فنحن عندما نشير إلى الموجود (ألف) ونقول أن موجِدَهُ هو الموجود (ب)، وموجد (ب) هو الموجود (ج)، والذي أوجد الموجود (ج) هو الموجود (د)؛ ففي هذه الحالة يكون هذا النظم قد تحقق بالفعل، فيستمر إلى ما لا نهاية مستنداً إلى أصل أن لكل معلول علة، فأين سيكون محل المنظم الكلي؟ بل أي معنى سيكون له أصلاً؟ اللهم إلا أن نقول بأن المنظم الكلي هو الوجود الكلي لعالم الطبيعة نفسه، وهذا القول لا يعني سوى أن نقول: هو هو !

لقد نقلت الكلام المتقدم؛ لأنه يشتمل على خطأ خطير وخطير، جداً لا ينبغي الغفلة عنه. إذ إن أي مادي تعرض عليه هذا الاستدلال سيجيبك قائلاً: أين هذا الإله الذي تتحدث عنه؟ أنت تتحدث عن نظام العلة والمعلول وبالتحديد نظام العلة الفاعلية، وأن لكل فعل فاعلاً، ثم تذكرون فجأة اسم من تصفونه بوصف ((الفاعل الكلي)) فما معنى هذا الوصف ؟!

معنى النظم في استدلال الإلهيين

كلا ليس هذا النحو من الاستدلال هو ما نقصده بطريق إثبات وجود الله استناداً إلى وجود النظم والمنظم، ووجود ظاهرة ((إتقان الصنع))، إن ما نقصده لا ينحصر بأصل احتياج كل معلول لعلة فاعلية واحتياج كل فعل لفاعل فهذا الأصل البسيط يذعن له كل شخص وكل عالم، لا فرق في ذلك بين المادي والإلهي، إن المهم في هذا الطريق الاستدلالي أصل آخر؛ لأن افتراض وجود النظم الفاعلي - أي وجود القوة الكافية لإيجاد الفعل - لا

يكفي لإثبات وجود المنظم الكلي. فالقوة الموجودة في الأمي تكفي لكتابة الرسالة، لكن علمه لا يكفي لذلك، أي أن الشيء الذي يعطيه القدرة على اختيار أشكال الحروف والكلمات وترتيبها لا يكفي للقيام بفعل الكتابة.

إن الذين يستدلون بظاهرة النظم في عالم الطبيعة على وجود الله يقولون: إنّ هذا النظم يدل على وجود إرادة واختيار؛ لأن الطبيعة تواجه باستمرار خيارات متعددة تختار الأصلح منها في كل خطوة، وهذه العملية تتكرر وتواجه الطبيعة أحياناً آلاف الخيارات في كل خطوة، ورغم ذلك تختار منها الخيار الأصلح في كل خطوة؛ فالاختيار أساس حركة هذا العالم[1].

---

(١) في حديث توحيد المفضل: قال المفضل: فقلت: يا مولاي، إن قوماً يزعمون أن هذا من فعل الطبيعة، فقال [الإمام الصادق] عليه السلام: ((سلهم عن هذه الطبيعة، أهي شيء له علم وقدرة على مثل هذه الأفعال أم ليست كذلك؟ فإن أوجبوا لها العلم والقدرة فما يمنعهم من إثبات الخالق فإن هذه صنعته، وإن زعموا أنها تفعل هذه الأفعال، بغير علم ولا عمد، وكان في أفعالها ما قد تراه من الصواب والحكمة علم أن هذا الفعل للخالق الحكيم وإن الذي سموه طبيعة هو سنته في خلقه الجارية على ما أجراها عليه. ..)) بحار الأنوار ٣: ٦٧.

وقال عليه السلام في أواخر هذا الحديث: ((... فأما أصحاب الطبائع فقالوا: إن الطبيعة لا تفعل شيئا لغير معنى، ولا تتجاوز عما فيه تمام الشيء في طبيعته، وزعموا أن الحكمة تشهد بذلك فقيل لهم: فمن أعطى الطبيعة هذه الحكمة والوقوف على حدود الأشياء بلا مجاوزة لها، وهذا قد تعجز عنه العقول بعد طول التجارب؟ فإن أوجبوا للطبيعة الحكمة والقدرة على مثل هذه الأفعال، فقد أقروا بما أنكروا؛ لأنّ هذه هي صفات الخالق، وإن أنكروا أن يكون هذا للطبيعة، فهذا وجه الخلق يهتف بأن الفعل للخالق الحكيم...)). بحار الأنوار ٣: ١٤٩.

مداخلة واستدلال بقانون الاحتمالات

ـ اعـتقد أن مـن غير الممكن أن تكون العلة الغائية منفصلة عن العلة الصـورية. فالعلـة الصورية (في مثال الرسالة) تعني الربط بين الكلمات الذي يـؤدي إلى إيجـاد الرسـالة، أمـا العلة الغائية فهي هدف الكاتب، ونحن عندما نخـتار مجموعـة مـن الكلمات المترابطة في الرسالة، أو عندما نختار مجموعة من الأشياء المرتـبة والمترابطـة في صـنع منضـدة، فأننا ركزنا العلة الغائية في هذا الاختيار نفسه.

أمـا بالنسـبة للاستدلال الذي ذكره السيد المهندس ((بازرگان)) في كتاب (الطـريق المسـلوك)؛ فـإنني أعـتقد بصـحته الكاملـة، فهـو يشير إلى أن علماء العصر أدركوا وجود نظم في العالم وهو مقرون بذلك، وهذا النظم غير علاقة العلـة والمعلـول الـتي يذعـن لها الجميع. فمن المحتمل أن توجد العلل المختلفة معلولات مختلفة دون أن يكون النظم سائداً فيها. والعلماء الماديون يقرون ـ في عـالم العـلم ـ بوجـود الـنظم، لكـنهم يـتهاوون أو يتسـاهلون أو يـتعمدون الإعـراض عـن اسـتنتاج واسـتنباط النتـيجة الـتي يفضـي إلـيها هذا الإقرار، ولذلـك يقولـون: لا توجـد ضـرورة تسـتلزم أن يكون ثمة منظم وهدف وعلة غائـية لكـي يوجـد هـذا النظم، لقد وجد من تلقاء نفسه وعلى نحو الصدفة، فخلايـا الـبدن توزعـت على نحو الصدفة بهذا الشكل، فصارت بعضها عيناً وبعضها شعراً وبعضها عظماً وبعضها جلداً وهكذا.

أمـا الموحـد فهـو يسـتدل بالمنهج الاستدلالي العصري، خاصة، بقانون الاحـتمالات الـذي أضفوا عليه صبغة رياضية، ويقول: ـ لا يسعنا علمياً ـ أن

نقـر بوجود هذا النظم دون أن نقر بوجود المنظم الواعي المدرك، بل لا سبيل أمامنا غير الإذعان لوجود هذا المنظم المدرك.

إن قانون حساب الاحتمالات يقول: لو أخذتم ثلاث كرات بيض وأربع كـرات سـود، وهـي جميعاً متماثلة في الوزن والشكل والحجم لا يمكن التمييز بيـنها بالـلمس (أي أنهـا مـتماثلة في خشـونة سـطحها ودرجة حرارتها)، ثم وضعتموها في كيس؛ ثم أخرجنا بعين مغلقة إحدى هذه الكرات، فإن احتمال أن تكـون بيضاء هو: ٣/٧ واحتمال أن تكون سوداء هو: ٤/٧. إذْ إنهم يعرفون قـانون الاحـتمالات بـالقول: إن احتمال وقوع أية حادثة هو عدد كسري تمثل صـورته (العـدد الفوقي) عدد النجاح ومخرجه (العدد السفلي) عدد الإمكان، وهـذا يعـني أن احـتمال وقوع أية حادثة يكون دائماً إما عدداً كسرياً أقل من العـدد (١)؛ أو مسـاوياً لـه إذا تسـاوى المخـرج والصـورة، كـأن تكون جميع الكـرات في الكـيس ـ في المـثال المذكور ـ سوداء، فيكون احتمال أن نخرج كرة سـوداء هـو: ٧/٧ أي واحـد، فـيقال لمثل هذه الحادثة بأنها حتمية الوقوع، أما احـتمال أن نخـرج كرة حمراء فهو: ٠/٧؛ أي صفر؛ لأنه لا يوجد في الكيس كرة حمراء، وهذا النوع من الحوادث يسمى الحوادث الممتنعة الوقوع.

وإذ أدخلـنا أيديـنا في الكـيس سـبع مرات متتابعة فهل سنخرج ثلاث كـرات بـيض متتالـية وبعدهـا أربـع كـرات حمـر[1] متتالـية؟ يجيـب قـانون

---

(١) يـبدو أن المقصود أربع كرات سود حسب الفرض إذ لا توجد كرات حمر ـ حسب الفرض ـ في الكيس. [المترجم].

الاحتمالات: كلا، ولكن إذا واصلتم زيادة عدد هذه المحاولات فإنكم ستقتربون من ذلك، فإذا وصل عدد المحاولات إلى حد اللانهاية فإنكم ستصلون لتلك الصورة حتماً.

وثمة قضية أخرى في قانون الاحتمالات يبينونها بقولهم: إن احتمال وقوع حادثتين غير متتابعتين عادة على نحو التتابع ليساوي حاصل ضرب عددي احتمال وقوع كل منهما بصورة منفصلة، فمثلاً إذا جلس أمي لا يعرف الحروف والكتابة خلف آلة الطباعة، وضرب أحد الحروف، فإن احتمال أن يبدأ أولاً بالحرف (ب) هو ١/٣٢ (أي حرف واحد من مجموع حروف الهجاء)[1]؛ أما احتمال أن يضرب الحرف (ب) ثم يلحقه مباشرة بالحرف (ن) حتماً فهو: ١/٣٢×١/٣٢؛ أي ما يساوي تقريباً ١/١٠٠٠، فهو احتمال ضعيف جداً؛ وأضعف منه احتمال أن يلحقها مباشرة بالحرف (ي)، فهو يساوي: ١/٣٢ ×١/٣٢×١/٣٢، أي ما يعادل تقريباً ١/٣٢٠٠٠. أما احتمال أن يطبع هذا الأمي، وهو يضرب الحروف دون تعيين بيت الشعر التالي:

بني آدم أعضاي يك ديگرند كه در آفرينش زيك گوهرند[2]

فهو احتمال يعادل ضرب العدد الكسري ١/٣٢ في نفسه سبعين مرة مثلاً، فالناتج يكون احتمالاً ضعيفاً جداً يصفه العرف بأنه ممتنع أو محال

---

(١) حروف الهجاء في اللغة الفارسية (٣٢) حرفاً وهي حروف الهجاء العربية (٢٨) حرفاً بإضافة أربع حروف خاصة باللغة الفارسية وهي (پ چ ژ گ). [المترجم].

(٢) بيت شعر معروف للشاعر سعدي الشيرازي ومضمون ترجمته النثرية هو: أبناء آدم أعضاء في جسد واحد.

الوقـوع، لكن وقوعه يبقى ممكناً من زاوية نظر علم الرياضيات، لكنه احتمال قريب من الصفر.

وعـندما نلاحظ عالم الطبيعة نجد أن النظم سائد في كل جزء منه بدرجة أعمـق بكـثير مـن نظـم آلـة الطـباعة، مـثل العين والجهاز التناسلي، والبيئة والأفـلاك والميكروبات والذرة وغيرها، ولذلك فإن احتمال عدم وجود ارتباط فـيما بيـنها، وأنّ موجدهـا فاعل غير مدرك هو احتمال قريب جداً من الصفر ولكنهم يقولون: إن هذا الاحتمال الضعيف يبقى موجوداً على أي حال؛ لأنه لم يصل إلى الصفر، ونحن نقبل منهم هذا المقدار، فلا يوجد لديكم هذه المرتبة مـن الـيقين بشـأن وجـود أي شـيء في عـالم الطبيعة، ويكفينا هذا المقدار من مرتبة الاعتقاد بوجود الله.

العلم والاختيار في إيجاد النظم

ـ الأستاذ المطهـري: اشـتمل كـلام السـيد المهندس (. ....) على ثلاثة أُمور:

الأمـر الأول: الارتباط بين العلة الصورية والعلة الغائية. فنقول بشأنه: لا شـك في وجـود الترابط بين جميع تلك العلل الأربع، وقد قلنا منذ البداية: إن هـذه الأمثلة منتزعة من المصنوعات البشرية، ولذلك فهي تصح من جانب لكنها تقصر عن توضيح المطلوب من جانب آخر.

اجـل إن العلـل الأربـع المذكـورة: الماديـة، الصورية، الفاعلية، الغائية مترابطـة فيما بينها ولا شك في ذلك، هذا إذا كنتم تقصدون الترابط، أما إذا كنـتم تـريدون القـول بأن العلة الصورية والعلة الغائية هما شيء واحد، فإن

واقع الأمر ليس كذلك؛ لأنّ تلك المسماة بـ((العلة الصورية)) هي علة منتخبة وثمة هدف من انتخابها، وهذا الهدف هو الأثر الذي ينتج من وجودها، بمعنى أن العلة الفاعلية شاهدت أولاً أثر تلك العلة الصورية، ثم انتخبتها بسبب هذا الأثر، ففي مثال بيت الشعر الذي استشهدتم به تكون العلة الفاعلية قد شاهدت أولاً أثر ترتيب حروف وكلمات هذا البيت بشكلها الخاص المنتج لهذا البيت بالمفهوم الذي تحمله كلماته؛ لأنه مفهوم اعتباري توافقت أذهان الناس على انتزاعه من تلك الحروف والكلمات بأشكالها الخاصة، وعلى أساس مشاهدة هذا الأثر جاء انتخاب هذا الشكل الخاص من الحروف والكلمات.

الأمر الثاني: وهو المتعلق باستدلال مؤلف كتاب ((الطريق المسلوك)) فاستناده هو فقط على مفهوم النظم المذكور هنا، فإذا كان مراده من النظم هو المعنى الذي ذكرتموه أنتم كما ذكرناه نحن، أي النظم الناشئ من العلة الغائية، فلا اعتراض لنا على استدلاله، ولكن جميع عباراته منذ بداية كلامه وإلى نهايته تبين ـ مع الأسف ـ أن مراده من النظم هو النظم الناشئ من العلة الفاعلية لا غير، وقد يكون مقصوده شيئاً غير هذا، ولكن ما استند عليه هو كتابه وعباراته، فإذا أمعنتم النظر فيها جميعاً لوجدتم أن ما يذكره هو النظم الناشئ من العلة الفاعلية ـ الذي سميناه نظم السلسلة ـ فلم يذكر غيره ولم يشر بأبسط إشارة إلى النظم الذي قمتم الآن بتوضيحه.

قانون الاحتمالات و إيجاد اليقين

الأمر الثالث: فهو الاستدلال الرياضي الذي شرحتموه للمطلب الذي

ذكرناه، وهو استدلال قيم ومهم للغاية، فقانون حساب الاحتمالات هو من الحقائق المهمة التي تم الكشف عنها في العصر الحاضر، ولعل من يقرأ بحوث علماء العصر في باب التوحيد قلما يجد فيها عالماً يبدأ باستدلال آخر غير الاستدلال بقانون حساب الاحتمالات، وهم يستشهدون أحياناً بمثال القطع النقدية المعروف الذي نضع في الجيب اثنين منهما لكل منها شكل خاص. .. وكذلك المثال الذي ذكره السيد المهندس واستدلاله به تام وصحيح من كل جهة، فكلما ازداد العمل ـ أي التركيب ـ ازدادت معه الاحتمالات ويضعف في المقابل احتمال وجود الشيء على نحو الصدفة، إلى أن يبلغ مرتبة من الضعف لا يبقى معها أحد لا يوقن باستحالة وجود الشيء على نحو الصدفة؛ في حين قد لا يستطيع أحد إقناع من يقول باحتمال وجود الشيء على نحو الصدفة باستحالة ذلك استناداً إلى الدليل الفلسفي، رغم أن القائل نفسه يعلم أن هذا الاحتمال ليس صحيحاً.

أضرب لكم مثالاً بشأن موضوع آخر، هو موضوع التواتر، وهو من الموارد المورثة لليقين[1]، فهل تدبرتم في هذا الموضوع؟ إن الإنسان عادة ما يحتمل الكذب أو الخطأ في الخبر الذي ينقله شخص واحد، اللهم إلا أن تقوم قرائن خاصة تورث اليقين بشأنه، ولكن الحالة العامة المألوفة هو أن يحتمل الإنسان الخطأ في الخبر الذي ينقله الشخص العادي، كأن يأتي ويقول انه

---

(١) الإنسان يحصل على اليقين بالطبع، ولكنه يفتقد للدليل الذي يرد به الاحتمال المخالف لهذا اليقين.

ذهب إلى أوربا وزار المدينة الفلانية، ويذكر أموراً يدعي أنه شاهدها فيها، فاحتمال الكذب أو الخطأ موجود ـ بلا شك ـ تجاه قوله، ولكن إذا جاء شخص آخر ـ لا يزيد وثاقة عن الأول ـ ونقل ما نقله الأول نفسه، ودون تغيير، فاحتمال الخطأ في قول الثاني ـ وكقول مستقل ـ موجود أيضاً، وهكذا الحال لو جاء الثالث وأخبر بما نقله الأولان دون اختلاف، ويبقى احتمال الخطأ قائماً حتى لو نقل الخبر نفسه المئات، إذا نظرنا لقول كل شخص منهم بصورة مستقلة، ولكن ما هو الدليل الذي يمكن الاستناد عليه لنفي احتمال الخطأ أو الكذب عن خبرهم كجمع، ولكي لا نقول: إنهم تبانوا جميعاً على الكذب؟ إننا نصدق ـ وبدرجة من اليقين الخالي من الشك ـ بأخبار تصل من مختلف أرجاء العالم مقتنعين بنقول لأقوال دون أن نرى أصحابها.

من الأمثلة المعروفة في هذا الباب والتي كان يستشهد بها القدماء هو مثال وجود مكة، فقد وصل خبر وجودها حد التواتر رغم أن عدد الحجاج كان قليلاً في تلك الأزمنة، فلم يكن الذي لم يزرها يشك في وجودها مثلما لم يكن يشك في وجود الشمس التي يراها بعينه، كان يعتقد بوجودها ووجود الكعبة فيها ولم يكن يحتمل ـ ولو مجرد احتمال ضعيف ـ أن يكون جميع الذين ذهبوا لزيارتها وعادوا قد تواطئوا على الكذب في الإخبار عن وجودها.

إذن فاحتمال الكذب يثار في خبر الفرد الواحد دون خبر مجموع الأفراد، وأنتم تؤيدون ذلك لكنكم لا تستطيعون إقامة أي برهان رياضي أو فلسفي عليه. لقد عرض الفلاسفة بعض البراهين على ذلك، ولكن يبقى من يعتقد بذلك لا يمتلك دليلاً عليه. وقد ذكر السيد المهندس (. ......) مثالاً من هذا النوع، فلو قال قائل: إن سعدي ألف كتاب

(گلستان سعدي) رغم أنه أمي بالكامل ولا يفهم ما كتبه، بل أخذ القلم وجلس يرسم به أشكالاً دون تعيين ودون معرفة بما يرسم، فكانت نتيجة عمله تأليف هذا الكتاب!! فإن كل إنسان يسمع بهذا القول يتيقن من عدم صحته، لكنه لا يستطيع أن يقيم أي برهان من نوع البراهين الرياضية أو الفلسفية على رد مثل هذا الادعاء، ونحن لا نريد غير حصول اليقين، فلا توجد ثمة ضرورة تستلزم أن يكون لدينا دليل على هذا اليقين، والأنبياء أيضاً كانوا يسعون لإيجاد الإيمان واليقين في الناس، وكذلك حال سائر الذين يسعون لإيجادهما في الناس، فلا يضر في ذلك أن يعجز المتحدث عن إقامة برهان على رد احتمال فلسفي، وحسب تعبير المتحدث: إن كل عاقل يؤيد القبول بهذا النوع من اليقين، فهل أنا مجنون أو هل أنت مجنون لكي لا نقتنع بمثل هذا النوع من اليقين؟!

هذا التوضيح جيد، بل وجيد للغاية بطبيعة الحال، وهو في الواقع استدلال رياضي ـ وهو استدلال صحيح ولا شك ـ على ما قلناه سابقاً من أن وجود العلة الفاعلية ـ أي القوة المنجزة للعمل ـ لا يكفي لإيجاد النظام والنظم، بل يستلزم الأمر وجود قوة أخرى غير هذه القوة التي يسميها العلماء القدماء بالقوة الجمادية، ويسميها المعاصرون بالطاقة الفيزياوية، وهذه القوة الثانية يجب أن تكون فيها قدرة الفهم والإدراك والعلم؛ لكي تستطيع انتخاب الخيار المناسب لما تريد إيجاده ـ وفي كل مرحلة وخطوة من مراحل الإيجاد ـ من بين الخيارات الكثيرة التي تواجهها في كل مرحلة.

مداخلة بشأن دور قوانين الطبيعة في إيجاد النظم

- توجد ثلاثة أمور في الموضوع الذي أريد التحدث عنه أذكرها بإيجاز شديد، وهي:

الأمر الأول: هو أن الكلام المتقدم يصدق على الأشياء المخلوقة أو المصنوعة، حيث نرى وجود النظم فيها، فنقول بوجوب أن يكون إيجادها بوسيلة نوع من الإدراك الأولي أو بوسيلة منظم لها، ولكن الذين يدرسون الأمر استناداً إلى منهج العلم التجريبي، وعلى وفق المنطق المادي لا يعرضون المسألة على هذا النحو، بل يقولون: إن ما نراه في عالم الطبيعة عبارة عن مجموعة من الأشياء تمتد من الموجودات الابتدائية، والتي يكمن فيها نقص كبير إلى الموجودات التي بلغت درجات متقدمة من التكامل؛ وقد تنازعت هذه الأشياء فيما بينها أزمنة طويلة وطبقاً لقوانين معينة حاكمة في عالم الطبيعة، فبقي منها ما هو مستعد للبقاء، وحظي بالحياة من هو أهل لها واندثر الباقي. ونحن نشاهد كثيراً من الأشياء الناقصة مثل الموجودات الحية الناقصة التي تقع في درجة متدنية للغاية مقارنة بالإنسان، وبعضها لم تكن مؤهلة للبقاء في عالم الطبيعة فاندثرت تلقائياً، وبقي المستعد للبقاء من خلال ذلك التنازع الذي استمر على مدى قرون وحقب متعددة.

الأمر الثاني: هو أننا تحدثنا عن المصنوعات والمخلوقات، ولم نتطرق للقوانين الموجودة في عالم الطبيعة، فيكون حالنا هنا كحالنا ونحن نناقش حكماً قضائياً تصدره محكمة جنائية بإعدام أحد الأشخاص، ولكن دون أن نتطرق إلى طبيعة القوانين التي استند إليها قاضي المحكمة ومن الذي وضع هذه القوانين التي تم تدوينها منذ زمن طويل، لكنها هي التي أصدرت في

الواقع حكم الإعدام، وإن كان المنشأ للحكم هو قاضي المحكمة في الظاهر. ونحن إذا نظرنا إلى عالم الطبيعة ـ بنظرة شمولية بعض الشيء ـ نلاحظ وجود تلك القوانين المنظمة التي تجعل بعض الموجودات مستعدة للبقاء وتحكم على بعضها الآخر بالفناء. ولا أريد أن أناقش بشأن وجود هذه القوانين من وجهة نظر علمية ، لكنني أقول: إن من مصاديق وقوع الإنسان في الأنانية والعجب بالنفس أن يعتبر نفسه موجوداً مدركاً، لكنه يعتبر الواضع لهذه القوانين فاقداً للشعور والإدراك! إن مثل هذا الموقف الذي يرى فيه الإنسان نفسه أنه المخلوق الوحيد الذي لـه إدراك وشعور، ناشئ من الأنانية المحضة.

إشارات وتوضيحات بشأن دور قوانين الطبيعة

الأستاذ المطهري: هذه التوضيحات تشتمل على أمرين أو ثلاثة:

أولاً: قد يعترض معترض فيقول: يوجد في عالم الطبيعة أشكال متعددة من النقص وفقدان النظم إلى جانب هذا النظم الذي تشيرون إليه وتعتبرونه كاشفاً عن وجود التدبير، ولذلك فإن وجود النقص ومظاهر انعدام النظم ينفي دلالة وجود النظم على ما تريدون.

ويمكننا إذا رغبتم عرض هذا الأمر ومناقشته فيما بعد كأحدى الشبهات المثارة بشأن هذا الدليل[١].

---

(١) في حديث توحيد المفضل قال الصادق عليه السلام: ((.. وقد كان من القدماء طائفة أنكروا العمد والتدبير في الأشياء، وزعموا كونها بالعرض والاتفاق، وكان مما احتجوا به هذه الآفات التي تلد غير مجرى العرف والعادة، كالإنسان يولد ناقصاً أو زائداً إصبعاً، أو يكون المولود مشوهاً ⇐

ثانياً: أشار المتحدث إلى نظرية دارون ـ التي سنناقش فيما بعد علاقتها بموضوع بحثنا ـ والتي تصوروا أن ظهورها قد شكل ضربة قوية للاستدلال على وجود الله، انطلاقاً من طريق وجود النظم في عالم الخلق، وقالوا: يمكن تفسير وجود النظم في الموجودات الحية دون الحاجة إلى افتراض وجود تدبير خارجي، وذلك بالاستناد إلى قوانين الانتخاب الطبيعي التي ذكرها دارون في نظريته، وهي تنص على أربعة مبادئ جميعها ناشئة من العلة الفاعلية، ولا

⬅

مبدل الخلق، فجعلوا هذا دليلاً على أن كون الأشياء ليس بعمد وتقدير، بل بالعرض كيف ما اتفق أن يكون.

وقد كان أرسطاطاليس رد عليهم فقال: إن الذي يكون بالعرض والاتفاق إنما هو شيء يأتي في الفرط مرة لأعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها، وليس بمنزلة الأمور الطبيعية الجارية على شكل واحد جرياً دائماً متتابعاً.

وأنت يا مفضل ترى أصناف الحيوان أن يجري أكثر ذلك على مثال ومنهاج واحد، كالإنسان يولد وله يدان ورجلان، ... فأما ما يولد خلاف ذلك فإنه لعلة تكون في الرحم أو في المادة التي ينشأ منها الجنين. ... كذلك ما يحدث على بعض الأفعال الطبيعية لعائق يدخل عليها لا يوجب أن يكون جميعها بالعرض والاتفاق. ... بل هو تقدير وعمد من خالق حكيم، إذ جعل الطبيعة تجري أكثر ذلك على مجرى ومنهاج معروف، ويزول أحياناً عن ذلك لأعراض تعرض لها فيستدل بذلك على أنها مصرفة مدبرة فقيرة إبداء الخالق وقدرته في بلوغ غايتها وإتمام عملها، تبارك الله أحسن الخالقين)). بحار الأنوار ٣: ١٤٩ـ١٥٠. وواضح أن أشكال هذا النقص المفروضة تحدث على وفق نظام يدل على وجود المنظم والمدبر. [المترجم].

علاقـة لها بالعلة الغائية، وهذه القوانين تتمحور حول فكرة تطور الموجودات ـ وخاصـة الحـية مـنها ـ مـن موجـودات ناقصـة وصغيرة في بداية الأمر، فهم يسـتندون إلى مبدأ انتخاب الأصلح ويقولون: إذا وجد مئات الآلاف من أفراد أحـد أنـواع الموجـودات، فـإن الأفـراد الذيـن لا يتناسب وجودهم مع قانون الـبقاء يفـنون، ويـبقى ـ عـلى نحـو الصدفة ـ الذي يتناسب وجوده مع قانون البقاء، ثم تنتقل خصائصه الوجودية إلى ذريته بحكم قانون الوراثة، ثم يتكاثر الجـيل الجديـد منه ويبلغ تعداد أفراده مئات الآلاف أو الملايين، ثم يتكرر فعل قـانون انـتخاب الأصـلح ـ أي الانتخاب الطبيعي ـ فيفنى غير المؤهلين للبقاء مـن هـذا الجـيل، وهكذا تتكرر العملية دون أن يكون في الأمر حاجة لوجود قـوة مدركـة ذات شـعور، فـتكون نتيجة ذلك وجود نظام دون حاجة إلى دور تقوم به قوة مدركة ذات شعور.

وهـذه نظـرية عـلى أي حـال، وهي نظرية مهمة أيضاً، لكننا سنناقشها لكـي يتبين أن الأمر ليس كما تصوروا، وأن ما تذكره ليس كافياً لإيجاد النظم الدقـيق في عـالم الخلـق، وبحثنا لن يكون في صحة أو عدم صحة نظرية دارون بل في بيان حقيقة أن قوانين التكامل الطبيعي لا تضر ببرهان العلة الغائية في إثبات وجود الله، بل تدعم هذا البرهان! وهذا ما سنبينه لاحقاً.

خلق الأشياء قرين وضع قوانينها

ثالـثاً: القضـية الثانـية التي أثارها المتحدث هي مسالة القانون، ولكن مـن غير الممكن قياس قوانين الطبيعة على القوانين الجزائية؛ لأن الذي يشرع القوانـين البشـرية غـير الـذي يـنفذها، فهي قوانين اعتبارية تعاقدية، ولذلك

يكون واضعها غير المنفذ لها. أما في عالم الطبيعة فلا نقاش في وجود قوانين تحكمه، ولكن لا يصح هنا الفصل بين واضع هذه القوانين وبين خالق هؤلاء المنفذين لها. فالقوانين والمنفذون لها ـ أي أجزاء عالم الطبيعة ـ يشكلون كياناً واحداً؛ بمعنى أن كل جزء من أجزاء عالم الطبيعة يقوم بتنفيذ وإجراء خصوصيته الذاتية ـ مهما كانت ـ ضمن نظام معين، وهذا هو قانونه أيضاً.

نحن لا نعرض المسألة أبداً على النحو التالي: من هو خالق الموجودات أولاً، ثم من هو واضع القوانين التي تحكمها ثانياً؟ فعرض المسألة بهذا النحو يوحي بأن خلق المخلوقات والموجودات حدث أولاً، ثم وضعت قوانين وفرضت عليها! كلا ليس الأمر بهذه الصور، بل هما جعل واحد لا أكثر حسب المصطلح الفلسفي، بمعنى أن خلق هذه الكائنات هو وضع قوانينها بنفسه، كما أن وضع قوانينها هو خلقها بعينه، فلا اثنينية في الأمر.

أما بالنسبة لمحاولتكم ـ في آخر كلامكم ـ تأييد عقيدة التوحيد بالقول: كيف يمكن أن يكون الشعور والإدراك والنظم موجوداً في مخلوق صغير كالإنسان، ثم يزعم زاعم بعدم وجود هذا الإدراك والنظم في العالم الأكبر؛ فهذا القول مؤيد لعقيدة التوحيد بلا ريب. وهذا ما سنتحدث عنه لاحقاً.

المحاضرة الرابعة

دلالة برهان النظم وإتقان الصنع على وجود الله

القسم الثاني

لزوم التمييز بين نظمي العلة الفاعلية والعلة الغائية

تقدم الكلام في بيان معنى النظم الذي يستدل به على معرفة الله ضمن حديثنا عن برهان وجود النظم، وقلنا: إن النظم المقصود هنا هو ـ بالإصطلاح الفلسفي ـ النظم الناشئ من العلة الغائية، وليس النظم الناشئ من العلة الفاعلية. فالنظم الناشئ من العلة الفاعلية لا يتجاوز حدود القول بلزوم أن يكون لكل معلول علة و لكل أثر مؤثر وفاعل متقدم في وجوده على أثره ومعلوله رتبة وزماناً فهو الموجد لمعلوله هذا، كما أنه ـ من جهة ثانية ـ معلول لعلة أخرى متقدمة زماناً ورتبة عليه، وهذه بدورها معلولة لعلة أخرى، وهكذا تستمر هذه الظاهرة في الأشياء لتوجد نظماً فيما بينها هو نظم السلسلة. وهذا النظم لا يمكن أبداً أن يكون دليلاً على وجود الله.

ولكن يوجد لدينا نظم آخر هو النظم الناشئ من العلة الغائية، ومعناه هو أنه يوجد في المعلول وضع معين يكشف عن وجود إرادة وانتخاب في علته، بمعنى أن هذه العلة الموجدة للمعلول كانت في مقام يمكنها من خلق معلولها بشكل آخر، لكنها انتخبت الشكل الذي خلقته عليه من مجموعة الأشكال المتنوعة والممكنة ، فلماذا انتخبت هذا الشكل بالذات؟ واضح أن هذا الانتخاب جاء على أساس غاية معينة، وهذا الأمر يكشف عن حتمية وجود شعور وإدراك وإرادة في هذه العلة لكي تتمكن من معرفة الغاية ومعرفة أن هذا الشكل وهذا البناء الذي أوجدت المعلول عليه يشكل وسيلة

مناسبة للوصول إلى تلك الغاية، ولذلك أوجدته كوسيلة لبلوغ الغاية.

لزوم وجود علة ذات إدراك وشعور

ويتحقق مبدأ العلية الغائية إما بأن تكون العلة الموجدة للمعلول ذات إدراك وشعور وإرادة، وإما أن تكون خاضعة لإرادة وسيطرة فاعل أعلى منها يدبر أمرها ويتصرف فيها، فتكون أداة بيده. والنظم الذي يوجده مبدأ العلية الغائية، هذا هو النوع الثاني من النظم الذي يقولون بوجوده في عالم الوجود، ويعتبر دليلاً على وجود الله وعلى وجود ما وراء الطبيعة بعبارة أدق.

والإشكال الذي أثرناه على ما نقلناه في الندوة السابقة من فقرات كتاب «الطريق المسلوك» هو إشكال صحيح بالكامل كما يتضح لمن راجع هذا الكتاب؛ لأنه لم يميز ـ على الأقل ـ بين هذين النوعين من النظم، فالنظم الذي اعتبره دليلاً على التوحيد، وقال بأن العلوم البشرية لم تذكر سواه ولم تعرف سواه هو النظم الناشئ من العلة الفاعلية. لكن هذا النظم الذي ذكره مؤلف الكتاب لا ينفعنا في إثبات ما نحن بصدد إثباته، وقد أشرنا في الندوة السابقة إلى كثرة النقائص الموجودة في الاستدلال بهذا النوع من النظم، إلا أن المنهج الذي سلكه مؤلف الكتاب المذكور لا يمكن أن يوصله لغير الاستدلال الذي عرضه في كتابه، فقد انطلق أساساً من إنكار صحة تقسيم عالم الوجود إلى: الطبيعة وما وراء الطبيعة، كما صرح بذلك في العبارة التي نقلناها من كتابه، وإنكارنا لهذا التقسيم يستلزم إنكار وجود النظم الغائي بالمعنى الذي بيناه، أي إما أن نعتبر ما وصفناه بإتقان الصنع في عالم الوجود الكاشف عن وجود العلة الغائية ناشئاً على نحو الصدفة المجردة، وإما أن نقول

بوجـود الشعور والإدراك الضروريين لإيجاده في صلب عالم الطبيعة إذا رفضنا فكـرة وجـود الطبـيعة، ومـا وراء الطبيعة، وهذا ما لا يمكن لأحد أن يقتنع به ويصـدق بـأن الطبيعة الخالية من الروح يمكن أن تولد طبيعة ذات روح! وهذا القـول هو الذي يؤدي إليه العلم (التجريبي) بعد تحليل عالم الطبيعة فهو يقول بوجود هذين الأمرين ـ أي الشعور والإدراك ـ في العنصرين الذين يسميهما: ((المادة))، و((الطاقة)).

لقـد قـرأت كـتاباً آخـر لـلمؤلف المحترم المشـار إليه بعد انتهاء الندوة السـابقة؛ لأنني سمعت أن الكتاب الثاني يختلف في أفكاره عن الكتاب الأول، وقـد وجدتـه بـالفعل كمـا قـالوا، فلم ينحصر الأمر في تعبيره من وجهة نظر تخـتلف عـن وجهـة نظر الكتاب الأول، بل إن مبانيه وأسسه متمايزة بالكامل عن مباني الكتاب الأول، وكثير مما فيه هو عين الحقيقة أو قريب منها.

عـنوان الكـتاب الـثاني هـو ((ذرة بـلا نهايـة))، وهو في الواقع رد على كـتاب ((الطـريق المسـلوك)) وإن لم يحمـل عـنوان الرد عليه، فهو وإن لم يبحث موضوع التوحيد بصراحة، إلا أنه انطلق من مبادئ هي على الطرف المعاكس للمـنطلقات الـتي انطلـق مـنها في كـتاب ((الطريق المسلوك))، وهذا هو محوره الأسـاس وروحـه، فقـد سعى كتاب ((الطريق المسلوك)) إلى تفسير جميع الأمور المرتـبطة بعـالم الوجـود وحوادثـه وحتى المبدأ والمعاد استنادا إلى دور عنصري المـادة والطاقة حسب التعبير الوارد في كتاب ((ذرة بلا نهاية))، لكنه يصرح في الكتاب الثاني، بوجوب إدخال دور عنصر ثالث لتفسير حوادث العالم، وهذا العنصـر الثالـث هـو الذي انطلق الكتاب الأول من مبدأ إنكاره. ومع إدخال هـذا العنصـر تمـيزت رؤيـته للإنسـان عن الرؤية التي عرضها كتاب ((الطريق

المسلوك))، بمعنى أنه أقر بوجود الروح التي أنكرها في الكتاب السابق، كما أيد رؤية أخرى للمعاد تختلف عن الرؤية التي عرضها كتاب ((الطريق المسلوك)) ـ إضافة إلى كتب أخرى ـ وهي رؤية مليئة بالإشكالات.

وعلى أي حال؛ فإن النظم الناشئ عن العلة الغائية الذي عرضناه ليس هو النظم الذي تقوم العلوم التجريبية على أساس الاعتقاد به، وهنا يكمن أحد محاور الخلاف بين العلماء الأوربيين فهم منقسمون دائماً إلى فريقين بشأن قبول أو عدم قبول مبدأ العلية الغائية في عالم الوجود، ولذلك لا يمكننا اعتبار هذا المبدأ من المبادئ الثابتة في العلوم العصرية، ولذلك يجب الاستدلال على وجوده وصحته.

معنى الصدفة ونظام العلة الغائية

ينبغي هنا أن أوضح بعض الأمور المرتبطة بهذا الاستدلال:

الأول: إن تصور كون القول بوجود الأشياء على نحو المصادفة وبصورة تلقائية، يشكل القول المقابل للقول بوجود النظم الفاعلي الناتج من العلة الفاعلية، هو تصور مرفوض بالكامل ولا حاجة لمناقشته خاصة مع عدم وجود من يؤيده، ولذلك نعرض عن مناقشته.

الثاني: إن الرأي الصحيح هو أن قول الماديين بوجود الأشياء على نحو المصادفة يقابل القول بوجودها استنادا إلى مبدأ وجود العلة الغائية. وهنا يظهر أولاً السؤال التالي: هل يوجد عامل الصدفة بهذا المعنى في عالم الوجود؟ وهل أن القائلين بمبدأ العلية الغائية ينكرون دور الصدفة بالكامل؟ أم أنهم يقرون بهذا الدور، لكنهم يقولون بأن ما نراه من أنظمة في عالم

الوجود ليست ناشئة منه، بمعنى أن دور الصدفة نسبي وليس مطلقاً؟

الغائية في عمل الموجودات

إن كل فاعل، وكل علة فاعلة تتحرك نحو هدف معين حتى لو كانت عديمة الشعور، والحوادث التي تقع مصادفة يكون ظهورها عندما يتقاطع مسارا علتين تتحرك كل منهما نحو هدفها، فإذا وقع هذا التقاطع المحتمل قلنا: إن هذه الظاهرة وقعت مصادفة، ومن مصاديقها حوادث الاصطدام التي تقع بين حوافل النقل أو حوادث دهسها لأحد المارة؛ كأن يتحرك العابر في مسار على عرض الشارع متوجهاً إلى هدفه فتدهسه سيارة تتحرك بدورها في مسارها على طول الشارع، فيقع التقاطع والدهس في نقطة معينة من الشارع عندما يكون كل غافلاً عند مسار حركة الآخر: فهل يوجد مثل هذا النوع من المصادفة في ظواهر عالم الوجود؟

الجواب واضح وهو: نعم إن مصاديق هذا النوع من المصادفة تحدث باستمرار، وهنا يثار السؤال الثاني: هل من الممكن حدوث مثل ذلك في خلق الأشياء؟

الجواب: لا يوجد ما يمنع ذلك، فيمكن أن يكون للصدفة مثل هذا الدور، وهو لا ينافي مبدأ العلية الغائية، ولتوضيح ذلك نقول:

توجد نظرية بشأن طبيعة خلق منظومتنا الشمسية، لا زالت تحظى بالتأييد، وبعض الأشخاص يستندون إليها ويقولون: إنها أفضل دليل على نفي وجود مبدأ العلة الغائية، رغم أن هذه النظرية لا يمكن إثباتها على نحو القطع، فهي تقول: إن الأرض مثلاً عبارة عن قطعة من الشمس انفصلت

عنها إثر إحدى الحركات الشديدة التي تحدث للشمس، ومثلما ينفصل اللهب عن النار أثناء دورانها انفصلت الأرض ـ بشكل كتلة نارية ـ عن الشمس، وعلى نحو المصادفة بالكامل، ثم أخذت تدور حول الشمس نتيجة لخضوعها لقوة الجاذبية من جهة وقوة الطرد عن المركز من جهة ثانية، واستمرت في دورانها طوال مليارات السنين إلى أن برد قشرها، وصارت مناسبة لعيش الموجودات الحية عليها، ثم ظهرت هذه الموجودات وأخذت بالعيش عليها، وتم كل ذلك على نحو المصادفة!

ولا يهمني هنا صحة أو عدم صحة هذه النظرية، ولنفرض صحتها، فهل ينافي ذلك وجود النظام القائم فعلاً على أساس مبدأ العلية الغائية، وعلى أساس القول بأنّ عالم الطبيعة يتحرك باتجاه هدف معين؟ الجواب هو بالنفي، ففرض صحة تلك النظرية لا ينافي وجود هذا النوع من النظم، فالحال هنا كالحال مع رؤيتكم لشجرة ورد صغيرة قد خرجت من جدار أحد المباني على جانب الطريق، فإنكم ستفسرون ذلك بالقول: لابد أن بذرة هذه النبتة كانت ـ وعلى نحو الصدفة ـ في الطين الذي استخدم لبناء هذا الجدار ثم نمت على نحو الصدفة أيضاً فخرجت من بين أحجار الجدار، وهذا التفسير لا ينافي أن تكون هذه النبتة الصغيرة قد نمت انطلاقاً من حركتها الطبيعية نحو هدفها.

إن البحث هنا ليس بشأن وقوع أو عدم وقوع مثل هذه الأمور في عالم الطبيعة، بل البحث هو بشأن طبيعة الأشياء ذاتها، وبشأن مسائل من قبيل: هل أن القمح هو موجود طبيعي يتحرك نحو هدف معين أم لا؟ والجواب هو أن القمح يتحرك ـ بطبيعته وعلى كل حال ـ باتجاه هدف محدد.

كـان وضـع الحمامـات في السابق هو أن يرتادها الرجال أولاً ثم النساء وكـان يقال: إن من الممكن أن تحمل المرأة على نحو الصدفة من نطفة رجلٍ قد تـبقى حـية بعـد خـروجه من الحمام في مكان تجلس فيه المرأة، فتدخل النطفة رحمهـا وتشـكل الجـنين فـيه، قـد يحـدث هذا على نحو الصدفة، ولكن الجنين الناتج عنه يتحرك في مساره التكاملي نحو هدفه.

إذن فعـندما نقـول: إن النظم الموجود نظام غائي، فإن ذلك يعني وجود حـركة في طبـيعة الأشـياء نحـو أهداف وغايات محددة، وكذلك وجود انتخاب ليسخر طبيعة الأشياء لمقتضياته، ولكن ذلك لا ينفي إن كان أن تتهيأ مقدمات تحـركها في مسـاراتها والأوضـاع اللازمـة لذلك على نحو الصدفة، فتوفر هذه المقدمـات صـدفة لا يـنافي أن الأشـياء بطبيعـتها تتحرك ضمن مسارات غائية هدفية.

الصدفة أمر نسبي

ويضـاف إلى ما تقدم أن الأمور التي نصفها بأنها تقع على نحو الصدفة؛ إنمـا يكون دور الصدفة في وقوعها نسبياً، أي أننا نرى وقوعها صدفة من زاوية معيـنة، أمـا إذا نظـرنا إلى تلك الأمور برؤية أكثر شمولية فإننا لن نجد أياً منها يقـع صـدفة، وندرك أنّ ما نراه يقع صدفة لا يقع صدفة في واقع الحال. فمثلاً: إذا نظـرنا إلى حـوادث السـير فإنـنا نعتبرها واقعة على سبيل الصدفة، لكن هذا طبق رؤية سائق السيارة أو العابر الذي تدهسه، كل بحسب رؤيته للهدف الـذي كـان يـتجه إلـيه، بمعـنى أنّ وقـوع هـذه الحادثة لم يكن هدفاً لا لسائق السيارة ولا للعابر، ولكن هذه الحوادث لا تقع صدفة أبداً إذا نظرنا إليها من

زاوية النظام الكلي للعالم، فهذا النظام يرى ـ بنظرة أعمق وأدق ـ وقوع ذلك الاصطدام أيضاً جزءاً من المخطط وجزءاً من الهدف.

إن حكمنا على مثل هذه الحوادث بأنها تقع صدفة ناشئ من جهلنا، فعندما نجهل سر وقوع أمر ما ننسبه إلى الصدفة، ويضربون على هذه الحقيقة مثالاً هو: عندما يعلم الإنسان بوجود الماء، أو وجود كنز تحت قطعة معينة من الأرض، يبدأ بحفرها وصولاً إلى الماء أو الكنز. وهنا لا يقول بأنني أخذت بحفر الأرض فوجدت ماءً أو كنزاً على نحو الصدفة، فمثل هذا القول ليس صحيحاً، بل الصحيح أن يقول: كنت على علم مسبق بوجود الماء أو الكنز تحت هذه البقعة من الأرض، وقد حفرتها بهدف استخراجه. فهذا الأمر لم يقع صدفة، أما إذا قام شخص آخر ـ لا يعلم بوجود الماء أو الكنز في بطن تلك البقعة ـ بعمل الحفر نفسه، ولكن لهدف آخر ـ كأن يكون هدفه حفر قناة لتصريف مياه المجاري في منزله ـ وأثناء الحفر عثر من غير قصد على كنز، ففي هذه يحق له أن يقول: إنني عثرت صدفة على كنز.

لا محل للصدفة في النظرة الشمولية للعالم

إذن فالعثور على الكنز لم يقع صدفة في نظر العالم بوجوده في باطن تلك القطعة من الأرض، بل هو صدفة بنظر الجاهل بذلك، من هنا يتضح أن وقوع الحوادث على نحو الصدفة هو أمر نسبي، وكل شيء يقع في هذا العالم ضمن مسار معين، وهذا المسار يعبر عن هدفه، فإذا علم من يطوي هذا المسار بحقيقة هدفه، فلن يرى تحركه فيه صدفة، لكننا ننسب وقوع كثير من حوادث هذا العالم إلى الصدفة، بسبب محدودية علمنا وما نعرفه من شؤون هذا العالم،

ولكن لا يوجد ـ في واقع الأمر ـ أمر يقع صدفة في نظرة من يرى العالم خاضعاً لتأثير وتدبير علم كلي وإرادة كلية، فهو يدبر جميع شؤونه ويعلم مسارات جميع أجزائه.

إذن الأمر الثاني الذي أردنا بيانه هنا عدم صحة قول القائل: إن هذه الحوادث التي تقع على نحو الصدفة في العالم الكوني توجد أوضاعاً معينة تجعل أجزاء عالم الطبيعة تتحرك في مسارات ذات أهداف محددة، وأنّ وقوع تلك الحوادث على نحو الصدفة يناقض الهدفية في طبيعة الأشياء.

كلا، لا يوجد تناقض بين هذا وذاك، وهذه الحقيقة يمكن بيانها بتعبير آخر هو: إن معنى قولنا بوجود حالة الهدفية في عالم الطبيعة يعني أنه يجسد هذه الهدفية بالتحرك على وفق قانون كلي ومسير كلي، وقوانين الهدفية في العالم كلية وليست جزئية وشخصية، ولذلك لا حاجة لأن نبحث في الموارد الجزئية والشخصية.

برهان النظم بتقرير آخر

يمكن عرض برهان النظم والاستدلال به على وجود الله بتقرير آخر عرضه قدماء علمائنا نوضحه هنا قبل أن نختم الحديث عن هذا البرهان.

وقد بينا سابقاً أن المعلول يمكن أن يكون دليلاً على معرفة اتصاف علّته بالعلم والإدراك، وقلنا: إن المعلول يكشف حتماً عن وجود عنصر الانتخاب والإرادة في العلة الموجودة له. وقد بين العلماء المعاصرون هذا الأمر استناداً إلى حساب الاحتمالات وقالوا بأنه يدل على وجود الإرادة والإدراك في الفاعل، ـ وقد أجاد السيد المهندس (.........) توضيح قانون حساب

الاحتمالات ـ. أما العلماء السابقون فقد استدلوا على ذلك على النحو التالي:

مثلما يكشف المعلول عن وجود علته، يكشف ـ بمقدار ـ عن صفاتها وخصوصياتها، فهو مثلاً يكشف بعظمته عن عظمة علّته الموجودة له؛ لأن من البديهي أن العلة الصغيرة الضعيفة والعاجزة لا يمكن أن توجد معلولاً عظيماً[1]. كما أنّ العلم هو من صفات العلة التي يكشف المعلول عنها ويظهرها في مرآته الوجودية، أي أن علم العلة يتجلى في مرآة المعلول، وهذه من الحقائق الواضحة: فنحن نتعرف على الكثير من شؤون العلل عبر دراسة أوضاع معلولاتها.

بطلان حصر المعرفة بالمنهج الحسي

كثير من الناس يقولون: نحن لا نصدق إلا ما نراه ونحس به، ولذلك لا نؤمن بوجود غير الأُمور المحسوسة. ولإبطال هذا القول أنقل لكم موضوعاً من الموضوعات التي جرى الجدال بشأنها في عالم الفلسفة، وهو:

---

(١) في احتجاج الطبرسي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: ((... فمن لم يدله خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار ودوران الفلك بالشمس والقمر والآيات العجيبات على أن وراء ذلك أمراً هو أعظم منه فهو في الآخرة أعمى. قال: فهو عما لم يعاين أعمى وأضل سبيلاً)) بحار الأنوار ٣: ٢٨. وفي الأحاديث الشريفة واحتجاجات أهل بيت النبوة وخطبهم ومواعظهم عليهم السلام كثير من الاستدلالات على عظمة الله عز وجل استناداً إلى إتقان صنعه وعظمة خلقه. [المترجم]

إن إحدى المسائل التي أثارها (ديكارت) هي التي ترتبط بقوله بشدة التمايز بين الروح والبدن، فقد كان يعتقد ـ استناداً إلى مبادئه الفلسفية الخاصة ـ بأن الروح من مميزات الإنسان عن سائر الموجودات؛ لأن وجود الروح ملازم لوجود العقل، ووجود العقل ملازم لوجود الإدراكات الكلية والعلم بمعنى كشف القوانين الكلية للعالم، بل إن الروح تعني العقل والإدراك والعلم.

واستناداً لهذه العقيدة يقول ديكارت بفقدان الحيوانات للروح ويشبهها بالمكائن، وغاية الأمر أنها مصنوعة بدرجة عالية من الدقة تجعل الناس يظنون أنها ذوات أرواح، ويصرح ديكارت أيضاً بأن الحيوانات لا تشعر باللذة ولا بالألم، ولا تحس ولا تفهم معنى الأمومة، ويرى أنها مكائن لا أكثر، فلا يميزها عن المكائن المعدنية، سوى أنها مصنوعة بمرتبة أعلى من الدقة.

وتنقل بشأن هذه العقيدة الحادثة التالية ـ المنقولة في كتاب ((المسار الفلسفي في أوروبا)) على ما أظن ـ وهي: أن مجموعة من تلامذة ديكارت كانوا قد اجتمعوا في دير، أمسكوا بكلب وأخذوا بإيذائه وعضه وهو يصرخ فقال بعضهم: ما أدق صنع هذه المكانة؟ إنها تصرخ عندما يعضها الإنسان وبصورة تجعله يتوهم أنها تشعر بالألم! لكنني أسألكم ما هو الدليل على وجود الإدراك والشعور في الحيوان؟ لا يوجد دليل على ذلك نحس به، نحن لا نرى سوى بعض الآثار ولا يوجد شيء وراءها.

ولاشك أن هذه من العقائد الفاسدة الواضحة البطلان، وهي اليوم لا تثير سوى السخرية، إذ لا نشك ـ ولو بأدنى مراتب الشك ـ في وجود الروح والإدراك والحس في الحيوان، فهو يحس ويشعر باللذة، ولكن ما هو الدليل

الـذي يستند إليه اعتقادنا اليقيني هذا؟ هل يوجد لدينا دليل على ذلك سوى الآثـار الظاهرية التي نراها؟ إننا ندرك الظاهر الوجودي لهذه النملة أو الفرس أو الخـروف، فنتوصل إلى معرفة وجود الروح والإدراك فيها، وهذا يعني تعرفنا عـلى أحـد شـؤون أو صـفات العلـة ـ كصـفات العلم والشعور والإدراك في الحيوان ـ استناداً إلى ما نراه من آثاره والسلوكيات المعلولة لـه.

إذا قـام الذيـن يقولـون: إنهـم لا يعـتقدون بغير ما يحسون به؛ بعملية دراسـة وتحلـيل لطبـيعة مدركـاتهم، لوجـدوا أن نصـف مـا لديهم من علوم ومعلومات هي من مصاديق الإيمان بالغيب! فنحن نؤمن بأمور الغيب استناداً إلى مـا نـراه مـن هذه الظواهر ومن عالم الشهادة حسب مصطلحاتنا. بل وإن هـذه الحقـيقة تصـدق أيضـاً على النوع الإنساني نفسه، فبأي دليل يمكنني أن أنفـي كون صديقي فاقداً للروح وكونه لا يعدو أن يكون ماكنة مصنوعة بمرتبة عالية جداً من الدقة، لكنه فاقد للإدراك، وإذا كلمته بشيء أجابني بشيء دون إدراك؟ إنـي أجـد عـلماً حضـورياً ذاتـياً ومباشـراً بوجـود الإدراك في نفسي ولكـن كـيف أعـرف وجـود مـثل هـذا الإدراك في صديقي؟ ليس لديَّ طريق لذلك سوى مشاهدة آثار وجود هذا الإدراك فيه، مثل ملاحظة أحواله المعنوية وصـفاته الظاهـرية. والأمـر نفسـه يصـدق عـلى معرفتـنا بالصفات الإنسانية الأُخـرى، كـأن نقـول: إن فلانـاً رؤوف أو مؤمـن أو صـالح أو غليظ القلب وغير ذلك، ونحن نستدل على وجود جميع هذه الصفات والشؤون بما نراه من آثارها.

المخلوقات تكشف عن الخالق وصفاته

من هنا يتضح أن بإمكان المعلولات الكشف عن صفات عللها والدلالة

على وجود العلم والعظمة فيها، وإلى هذا المعنى يشير القرآن الكريم بوصفه للكائنات بأنها ((آيات))، فهو يريد بذلك أن يبين حقيقة كون المخلوقات آيات لله ومرايا تعكس وتدل على وجوده أولاً، وتبين ثانياً صفاته كالحكمة والقدرة والعلم(١).

وثمة قضية أخرى لا أرى من الضروري التحدث عنها هنا، وهي قضية ذكر مصاديق وشواهد وجود النظم في مختلف أجزاء العالم الكوني ـ وخاصة في الموجودات ذوات الأرواح ـ بعد أن عرفنا ـ برؤية كلية ـ معنى النظم ودلالته على توفر العلم والإدراك في المنظم له، فالحديث عن هذه المصاديق طويل جداً لا يمكن الانتهاء منه حتى لو تابعناه سنين متمادية، وقد صنفت فيه كتب كثيرة جداً، وأنتم جميعاً مطلعون على مختلف مصاديق النظم في هذا

---

(١) في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام روى الصدوق مسنداً إلى الإمام الرضا أنه قال في جواب من سأله: لم خلق الله عز وجل الخلق على أنواع شتى، ولم يخلقهم نوعاً واحداً؟ قال عليه السلام: **((لئلا يقع في الأوهام أنه عاجز، فلا تقع صورة في وهم ملحد إلا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقاً، ولا يقول قائل: هل يقدر الله عز وجل على أن يخلق على صورة كذا وكذا، إلا وجد ذلك في خلقه تبارك وتعالى، فيعلم بالنظر إلى أنواع خلقه أنه على كل شيء قدير))**. بحار الأنوار ٣: ٤١.

وبالطريق نفسه يمكن معرفة صفات الله عز وجل بالتدبر في شؤون مخلوقاته، ولذلك حثت الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة على التفكر في نظام الخلق واعتبرت ذلك وسيلة لمعرفته عز وجلّ، كما تنبه لذلك كثير من الآيات الكريمة نظير قوله تعالى:: **﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً﴾**. الطلاق: ١٢ [المترجم].

العالم، ولذلك فإن مهمتنا هي بيان كيفية الاستدلال بوجود هذا النظم على الله وصفاته، وقد أنجزنا هذه المهمة في البحث المتقدم، ولذلك يكفي أن نذكر هنا بعض الكتب المؤلفة في هذا الباب للرجوع إليها، ومنها كتاب صغير جدير بأن يقرأه الشباب خاصة، وقد أوصيت مراراً بقراءته، وقد ترجم إلى الفارسية قبل عدة سنين ووضع له عنوان ((راز آفرينش إنسان))[١]، وهو من تأليف بروفيسور أميركي اسمه ((كريسيان موريسن)).

ومنها كتاب ((إنسان موجود ناشناخته))[٢]، لمؤلفه ((الكسيس كارل)) وهو من الكتب المفيدة في هذا المجال، ويمتاز ـ عن باقي الكتب المتعددة التي قرأتها ـ بكونه أكثرها شمولية في بيان هذا الموضوع. كما توجد كتب صغيرة وكبيرة تتحدث عن عالم الحيوانات وغيرها، منها كتاب جيد طبع في إصفهان قبل مدة يحمل عنوان ((شگفتيهاي عالم حيوانات))[٣]؛ يضاف إلى ذلك الكتب المدرسية والجامعية المؤلفة في تدريس علوم: التأريخ الطبيعي، الفسلجة، التشريح، النبات، فكلها كتب مفيدة في هذا المجال.

وقد أخبرني صديق لي قبل بضعة أعوام بتأليف كتاب موضوعه هو ((الحياة والهدفية))، فرغبت كثيراً يومها بترجمته لما سمعته من مدح له، وقد علمت مؤخراً بأنه قد تمت ترجمته، ويبدو أن شركة ((انتشار)) عازمة على طبعة. نكتفي بهذا المقدار ونختم الحديث عن. ((برهان النظم)).

---

(١) ترجمة العنوان هي: سر خلق الإنسان.

(٢) ترجمة العنوان هي: الإنسان ذلك المجهول، وهو مترجم للعربية أيضاً وطبع مراراً.

(٣) ترجمة العنوان هي: عجائب عالم الحيوانات .

برهان الهداية

وهـو برهان آخر يمكن الاستدلال به في باب معرفة الله، وهو يختلف عن بـرهان الـنظم، كما سنبين ذلك بعد قليل من خلال عرضنا الإجمالي لـه فيما نوكـل تفصيل الحديث عنه إلى المحاضرة القادمة. وقد اتضح مما تقدم أن برهان الـنظم يهـتم بهياكل الموجودات، فيستدل بطبيعة نظامها على أنّ موجدها إما أن يكـون عـاقلاً ومدركـاً ومدبـراً، وإمـا أن يكـون خاضـعاً لتدبير وإرادة قوة أخـرى. أمـا بـرهان الهدايـة ـ وهـو أهـم من سابقه ـ فهو يتناول حركة وفعل الأشـياء والموجـودات، فـيقول: إن للموجودات حركة وأفعال عجيبة تقوم بها بعـد إيجادهـا الأمـر الذي يكشف عن وجود شيء آخر يهديها في حركتها، إن شئتم فسموه نوراً أو جاذبية أو غيرهما من الأسماء.

التمييز القرآني بين برهاني النظم والهداية

وقد استند القرآن المجيد إلى برهان الهداية كدليل مستقل على وجود الله ومعرفـته، ولا نجـد مـن مـيز بـين بـرهاني الـنظم والهدايـة وذكرهما كدليلين مسـتقلين غـير القرآن الكريم الذي ذكرهما معاًـ ولكن كبرهانين متمايزين ـ في أربعة مقاطع هي:

١ ـ قولــه تعـالى حاكياً جواب موسى عليه السلام عندما سأله فرعون: ﴿فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى﴾[1]

(١) طه: ٤٩

حيث قال: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[١].

فقوله: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ يبين برهان النظم، إذ إنّ الله سبحانه قد خلق كل موجود بالصورة المناسبة له وأعطاه كل ما يحتاجه، وقوله ﴿ثُمَّ هَدَى﴾، يشير ـ وبصورة مستقلة ـ إلى برهان هداية المخلوقات في حركتها.

٢ ـ نقرأ في سورة الأعلى[٢] قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾[٣]، فهو يذكر كلاً من برهان النظم وبرهان الهداية كدليل مستقل لمعرفة الله.

٣ ـ كما يشير إلى برهان الهداية كدليل مستقل في قوله حاكياً قول إبراهيم: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾[٤].

٤ ـ كما أشار إلى هذين البرهانين في الآيات الأولى التي أُنزلت على النبي الأكرم ﷺ وهي تتحدث عن خصوص النوع الإنساني، فتشير إلى أصل خلقه وبرهان النظم في قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾[٥]، ثم تذكر ـ بصورة مستقلة ـ هداية الإنسان ـ وهي موضوع العلم وتعليم القراءة والكتابة ـ بقوله تعالى:

---

(١) طه: ٥٠

(٢) سماها المؤلف: سورة ((سبح اسم)).

(٣) الأعلى: ١ـ٣.

(٤) الشعراء: ٧٨.

(٥) العلق ١ـ٣.

﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالقَلَمِ * عَلَّمَ الإنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[1]

الهداية ليست ذاتية في الأشياء

وقد يقول قائل: إن الهداية جزء من برهان النظم وليست مستقلة عنه؛ لأنها متعلقة بحركة وعمل الأشياء، وهذه الحركة هي لازمة جبرية لطبيعة خلقها. كما هو الحال مع حديثنا عن حافلة النقل، فلا ينبغي أن نقسمه إلى قسمين الأول بشأن هيكلها ونظمها، والثاني بشأن كيفية عملها؛ لأن عملها ليس مستقلاً عن نظام صنعها، إذ إنَّ صنعها بهذا الشكل يستلزم جبراً قيامها بعملها كوسيلة للنقل.

ولكن هذا القول غير صحيح، فما نريد توضيحه هو أن الهداية في حركة وعمل المخلوقات فوق ما هو مذكور في المثال المتقدم، فهي ليست نتيجة جبرية للتركيبة المادية للأشياء، بل تكشف عن وجود جاذبية معينة تسوق الأشياء للتحرك في مساراتها، ونوكل توضيح هذه الحقيقة إلى المحاضرة المقبلة.

جبر العلية

ونشير هنا إلى قضية أخرى لنختم بها حديثنا اليوم، وهي مسألة صحة أو عدم صحة العبارة التي سمعتموها مراراً، وهي عبارة ((جبر العلية)). والجبر يعني الضرورة التي من المحال وقوع ما يخالفها، فهل يحكم عالم الوجود جبر العلية

---

(١) العلق: ٤ـ٥.

كقانون أم لا؟

ينبغي أن نقول في مقام الجواب: إننا نؤيد فكرة جبر العلية إذا كانت بمفهوم معين، ونرفضها إذا كانت بمفهوم آخر، والمعتقدون بها يحصرون مفهوم العلية الفاعلية ولذلك فهم يقولون ـ عادة ـ: إن وجود هذه العلل الفاعلية كاف في إيجاد الحوادث التي تقع في العالم، فالنتيجة الجبرية لوجود تلك العلل وقوع هذه المعلولات.

فإذا كان هذا هو مقصودهم، فنحن نرفضه، أما إذا كان المقصود من جبر العلية هو بالمفهوم العام الذي يشمل العلة الفاعلية والعلة الغائية وغيرهما؛ أي مجموع العلل، فيقولون: إن توفر جميع هذه العوامل والغايات يستلزم جبراً ظهور معلولاتها؛ فهذا قول نؤيد صحته، ونحن نحتاج إليه كثيراً في برهان الهداية، وينبغي للسادة استحضاره خاصة عندما نناقش آراء الاتجاه الفكري الذي عرف بالفلسفة الآلية؛ لأن هذا الاتجاه حاول تفسير وجود وحوادث العالم على ضوء مبادئ الآلية الميكانيكية، وعرضوا هذا التفسير كمقابل لمبدأ العلية الغائية.

بهذا ينتهي ما أردت التحدث عنه في ندوة اليوم.

مداخلة بشأن العلية والجبرية ورد عقيدة الماديين علمياً

ـ المسألة التي أشار إليها الأستاذ المطهري، هي ليست في الحقيقة مسألة واحدة، بل تشتمل على مسألتين هما: مسألة العلية، ومسألة الحتمية الجبرية، فالأولى أيدها الجميع منذ القدم وقالوا: كل حادث يقع في العالم ناشئ من

علـة، أمـا المسألة الثانية فهي المختلف بشأنها بين الماديين والموحدين الإلهيين؛ فالمـاديون يقولـون: إن العلـل المـتماثلة توجـد معلولات متماثلة، ولذلك فلا يوجـد دور للصــدفة، والحـوادث الـتي نقول بوقوعها على نحو الصدفة هي في الواقـع نتـيجة لتركيـب مجموعـة مـن العلل المختلفة، ولأننا نجهل وجود هذه العلـل المركـبة وكيفـية ظهـور آثارهـا نصف تلك الحوادث الناتجة عنها بأنها وقعت على نحو الصدفة.

وقـد عمـم الماركسيون هـذا الحكم على جميع الموجودات الحية، لكنهم استثنوا الإنسـان مـنه وقـالوا: لا يمكـن معـرفة جريان هذا الحكم على النوع الإنسـاني عمومـاً، استناداً إلى دراسة وضع أحد أفراده، خلافاً لما هو الحال مع المـادة الـتي يكفيـنا أن ندرس وضع أحد أفرادها لكي نعمم الحكم على سائر أفـرادها، فإذا أجرينا اختباراً لقانون تعجيل الوزن لسرعة الجاذبية على حجر واحـد كفانـا هـذا الاختبار لتعميم الحكم الناتج عنه على جميع الأحجار، بل وجمـيع المـواد؛ أمـا إذا درسـنا أوضـاع الـناس كأفـراد فـلا نجـد اشتراكاً ـ في سـلوكياتهم الفـردية أو الطائفـية ـ في اتـباع قانون موحد، لكن أفراد المجتمع الإنساني ككل يتحركون على وفق القانون الذي تحدثت عنه الماركسية وتنبأت على أساسه بالمستقبل استناداً إلى المراحل التاريخية التي تبنتها.

أمـا بالنسبة لقولكم بوجود نوعين من النظم، أحدهما ناشئ من العلة والـثاني مـن الإرادة، فهـو مـردود تلقائـياً ـ فـلا يـبقى وجود للإرادة حينئذ بالطـبع ـ، وذلـك اسـتناداً لكـون العلـل المـتماثلة توجد معلولات متماثلة، وكلاهمـا يشـكلان مجمـوع العـالم الكونـي وبالـنظم الذي نراه فيه، واحتمال

وقوع هذا النظام على نحو الصدفة يساوي صفراً طبقاً لحساب الاحتمالات، ولأن مجموع احتمال وقوع حادثتين على طرفي نقيض يساوي واحداً، لذلك فالاحتمال الثاني ـ المقابل لاحتمال وقوع تلك الحوادث على نحو الصدفة والذي عرفنا أنه يساوي صفراً ـ يساوي واحداً، وهذا يعني إثبات وجود الله.

وإذا أيدنا وجود نظم العلية، فإن ذلك يعني نفي نظم الإرادة والانتخاب، فإذا لم يكن في الأمر انتخاب فلن يكون فيه هداية أيضاً.

إننا ـ كإلهيين موحدين ـ نعتقد أن سلسلة العلل والمعلولات لا يمكن أن تكون فوضوية بغير محاسبات وغايات، لكن الماديين يقولون ـ في رد هذا الاعتقاد ـ: إننا نشاهد أشكال الفوضوية وانعدام النظم في عالم الطبيعة اليوم أيضاً فضلاً عن طول التاريخ. إننا نقر بوجود نظم في الوضع الموجود اليوم، ولكن هذا النظم هو وليد ما مرت به الأرض والكائنات والعالم الكوني على مدى مليارات القرون من عمرها، أي أن هذا النظم ناتج من كثرة تكرار التجارب، كما لاحظنا في مثال الأمي الذي يجلس خلف آلة الطباعة ويطبع بيتاً من أشعار سعدي الشيرازي، فالماديون يقولون: إن آلة الطباعة التي جلست خلفها الطبيعة الأُمية أنتجت بعد هذه المليارات من القرون ومن خلال ضرب الطبيعة الأُمية لحروفها عن جهل وبعدد كثير جداً من التجارب هذا النظام مثلما أنتجت كثرة ضرب الأمي لذلك البيت من الشعر، ولذلك فإن احتمال وجود هذا النظم بهذه الطريقة ليس محالاً ولا يساوي صفراً.

هذا ما يقوله الماديون، وقد رد العلم قولهم وأثبت خطأ هذه الحسابات عددياً ورياضياً، فنحن أيضاً نعتقد بأن زيادة عدد التجارب يؤدي إلى وقوع الحوادث التي يندر وقوعها، ولكن يجب أن نعرف مقدار العدد

اللازم من التجارب التي يجب وقوعها لكي يصح إيجاد النظم طبقاً لما يقوله الماديون، لقد توصل العلماء ـ بواسطة المحاسبات العلمية ـ إلى أن عمر الأرض هو (٢٠٠) مليون قرن، فإذا حولنا هذا الرقم إلى الأيام والساعات يصبح عمر الأرض (١٠^١٣×٢) ساعة، فإذا كانت التجارب والحوادث التي وقعت وأدت إلى إيجاد النظم الموجود قد وقعت مرة واحدة في كل ساعة، فهذا يعني أن تعداد التجارب يبلغ الرقم المذكور نفسه أي (١٠^١٣×٢) منذ ظهور الأرض، في حين إننا لو حسبنا تعداد الاحتمالات اللازمة لحدوث أحد الكائنات الموجودة على الأرض بصورة النظم التي هو عليها اليوم لتوصلنا إلى رقم أكبر بكثير من الرقم المذكور، بل لا يمكن مقارنته به، فمثلاً إذا حسبنا تعداد احتمالات أن ينتظم ترتيب خلايا بدن أحد الموجودات الحية لكي تشكل مجموعة منها جهاز العين بخصوصياته المعروفة، ولكي تشكل مجموعة ثانية الشعر، وثالثة الأظافر وهكذا، لتوصلنا إلى أرقام هائلة من الاحتمالات لا يمكن مقارنتها برقم (١٠^١٣×٢)، ولذلك فإن احتمال حدوث ذلك ضعيف وضعيف جداً. فإذا أخذ بنظر الاعتبار نظام ارتباط هذا الموجود الحي بالأفلاك والكائنات، وتشكيل هذه الأفلاك والكائنات الأخرى لتضاعف عدد الاحتمالات وبلغ رقماً لا يمكن مقارنته بذلك الرقم بأي وجه من الوجوه.

توضيح بشأن مبادئ العلية والضرورة والحتمية

الأستاذ المطهري: ذكر المتحدث في بداية حديثه أن مبدأ العلية غير مبدأ الحتمية والجبرية، وأنّ ما يتفق عليه الماديون والإلهيون هو مبدأ العلية في حين

أنهم يختلفون بشأن المبدأ الثاني أي بشأن كون العلل المتماثلة توجد معلولات متماثلة، والمعلولات المتماثلة تنشأ من علل متماثلة، هذا الكلام خلاف الواقع، فنحن (الإلهيون) متقدمون خطوة حتى على الماديين فيما يرتبط بالمبدأ الثاني ولسنا مختلفين عنهم. وقوله بوجود اتفاق بين الطرفين بشأن مبدأ العلية هو كلام صحيح لا نقاش فيه، وإذا كان السادة قد قرأوا كتاب (أصول الفلسفة) وبالتحديد المقالتين (٨ ، ٩) منه والخاصتين بموضوع ((الضرورة والإمكان))، لعرفوا أننا قدمنا توضيحات وافية بهذا الشأن وذكرنا هناك: أنه يستنتج من مبدأ العلية مبدآن آخران لا يمكن إنكارهما، الأول هو مبدأ ((الضرورة)) وقد ميزناه عن مبدأ الحتمية الجبرية، فهو يعني أن وجود المعلول أمر ضروري لا مناص عنه إذا وجدت علته الحقيقية، وإن من المحال أن يتخلف المعلول عن علته؛ تماماً مثلما أن من المحال أن يوجد المعلول إذا لم تكن علته تامة حتى لو كان عدم تمامها بسبب فقدان شرط بسيط من شروطها.

أما المبدأ الثاني المتفرع من مبدأ العلية، فهو المبدأ القائل بأن العلل المتماثلة توجد معلولات متماثلة، كما أن المعلولات المتماثلة تنشأ من علل متماثلة، والفلسفة الأوربية لم تتفق كلمتها بشأن هذا المبدأ ويؤسفني أن أقول: إن الإلهيين الأوربيين قد أنكروا صحة هذا المبدأ، ونحن نعرف سبب وقوعهم في هذا الخطأ رغم أن المبدأ المذكور لا يمكن إنكاره من زاوية نظر الفرضيات الفلسفية.

وأكتفي هنا بذكر مجمل لقاعدة يذكرها الفلاسفة بالعبارة التالية: ((الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، والواحد لا يصدر إلا من الواحد))، وهذه العبارة تشتمل في الواقع على قاعدتين يستفاد منهما النتيجة التالية: إذا

كانت لدينا علتان حقيقيتان، وكانتا متماثلتين فمن المحال أن لا يكون معلولاهما متماثلين، كما أنّ من المحال أن لا تكون علتا المعلولين المتماثلين متماثلتين.

مبدأ الانتخاب لا ينافي مبدأ ضرورة العلية

أما بالنسبة لمسألة الإرادة والانتخاب، فثمة قول ما يزال سائداً في الفلسفة الأوربية، لكن تبنيه في العالم الإسلامي قد اقتصر على طائفة محدودة من الكلاميين، وهو يرى أن مبدأ الإرادة والانتخاب والاختيار ينافي مبدأ ضرورة العلية والمعلولية، فقالوا: إما أن نعتقد بوجود الإرادة والانتخاب والاختيار، وننكر مبدأ ضرورة العلية والمعلولية الذي يعني حتمية أن تنتج كل علة المعلول الخاص بها، وإما أن نعتقد بهذا المبدأ وننكر ذاك.

ولذلك فإن الذين اعتقدوا بمبدأ الضرورة العلية أنكروا مبدأ الإرادة والاختيار وقالوا: إن الاعتقاد بمبدأ الضرورة يستلزم إمكان التنبؤ، وفي المقابل فإن الذين اعتقدوا بمبدأ الإرادة والاختيار ـ باعتباره المبدأ المقابل لمبدأ الضرورة العلية ـ أنكروا إمكان التنبؤ حيثما كان لمبدأ الإرادة والانتخاب والاختيار دور كما هو الحال في أفعال البشر، بل وفي حوادث العالم أيضاً باعتبار أنها نتيجة للانتخاب والإرادة الإلهية. وقد استغلّ الماديون هذا الرأي الضعيف للسعي لنفي وجود الإرادة والانتخاب والاختيار، ونفي دورها في وقوع الحوادث وذلك من خلال سعيهم ـ قدر المستطاع ـ لعرض مسألة إمكان التنبؤ كحقيقة ثابتة لا ريب فيها، في حين لا يوجد في الواقع أي ارتباط بين هذين المبدأين !

إن قانون العلية قانون كلي عام يشمل جميع أجزاء الوجود، ومن المحال أن يخرج من دائرته أي موجود سواء كان مختاراً أو مجبوراً، ولكن كيف يمكن الجمع بين أن يكون الموجود مختاراً من جهة وخاضعاً ـ من جهة ثانية ـ لحكم قانون العلية وقانون جبر العلية والمعلولية؟ الإجابة عن هذا السؤال يتكفل بها بحث الجبر والاختيار، ولا يسعنا التطرق إليه الآن، لكننا سنتناوله ضمن مباحث التوحيد عند اللزوم. وعلى أي حال؛ فحتى إذا فرضنا أننا لم نستطع إثبات وجود الاختيار في الإنسان إلى جانب الجبر، فإننا لن نستطيع إنكاره أيضاً؛ لأنه من القضايا التي لا يمكن إنكارها.

إذن لا يصح القول بأن الاعتقاد بالحتمية الجبرية ينفي تلقائياً وجود الإرادة والانتخاب، وهذا أول الكلام. ولكن ثمة قضية أخرى هنا أشار إليها السيد المهندس (. ....) في كلام متقدم، وهي أن الماديين أضافوا ـ في طيات بحثهم لموضوع العلية ـ ادعاءً يقول: إن العلة التامة هي هذه الأمور المادية نفسها ولا غير، فهل يصح هذا الادعاء؟ وهل توجد علل أو عوامل لها تأثير في إيجاد نظم العلية غير العلل والعوامل التي نعتبرها مادية؟ وهل يستلزم الأمر أن نضيف عاملاً آخر في عمل العوامل المادية تلك لإيجاد نظم العلية هذا، فتكون هذه العوامل جزءاً من العلة وليست تمام العلة ؟

تمامية علية العوامل المادية

إن محل النقاش ليس في وجود أو عدم وجود قانون العلية، ولا في كون العلل المتماثلة توجد ـ أو لا توجد ـ معلولات متماثلة، بل في طبيعة وماهية

العوامل المؤثرة وكم هو عددها؟ أي أن نقاشنا مع الماديين صغروياً وليس كبروياً حسب اصطلاحات علم المنطق، فلا نقاش بيننا وبينهم في ذلك المبدأ الكلي، بل محل النقاش هو: هل أن العوامل المادية المحدودة التي يعرضها الماديون كافية لتشكيل العلل التامة، أم أنها أجزاء، في العلل التامة وليست كل العلل التامة؟ الماديون يقولون: إنها علل تامة، وغيرهم ينفون ذلك، إما بالقول بأنها أجزاء من العلل التامة وإما بعرض تفسير آخر أسمى من ذلك إذ يقولون: هل يكفي وجود هذه العلل لإيجاد المعلولات، إذ لم تكن خاضعة لإرادة وتدبير علة أعلى منها، أم إن إيجادها لمعلولاتها يستلزم حتماً خضوعها لإرادة وتدبير علة عليا ؟

فقدان الماديين لدليل إثبات علية العوامل المادية

إذن، فلسنا هنا بصدد البحث في هذه الأُمور، ولا حاجة لمثل هذا البحث مادام الماديون لم يقدموا دليلاً على ادعائهم بأن العوامل المادية علة تامة كافية لإيجاد المعلول، ولا يكفيهم لإثبات هذا الادعاء توضيح معنى مبدأ الحتمية الجبرية. وإلى هذه الحقيقة يستند كلام المتحدث في رده على رأي الدكتور (. ....)، فالسؤال الأساسي هنا هو: هل أن التركيبات التي تكونت في أول خلية حية ـ والتي تولدت منها جميع الموجودات الحية الأخرى ـ تشكل علة تامة لإيجاد جميع هذه الموجودات فيما بعد أم أنها لا تشكل علة تامة وأقصى ما يمكنها إيجاده هو الاستعداد المطلوب للوجود ؟

ثم ما هو مفهوم «القوة» التي يقولون: إنها تعني الاستعداد؟ لقد فسروا هذا المفهوم بقولهم: إن الفرق بين تلك الخلية الأولى وحفنة من التراب

يكمـن في وجود استعداد ((الصيرورة)) وتلقي الحياة في الخلية الأولى وانعدامه في حفنة التراب، لكن هذا التفسير لا يعني بأي حال من الأحوال ـ وجود قوة الإيجاد في الخلية الأُولى وانعدامها في حفنة التراب.

من هنا يتضح أن هذا التفسير ـ وبحد ذاته ـ يدحض القول الأول بشأن ماهـية اخـتلافكم ـ كإلهـيين ـ عـن المـاديين، فأنـتم تبيـنون في الواقع صغرى القضـية عـندما تقولون: هذه العلل التي تذكرونها نعتقد نحن أيضاً بوجودها ونؤمـن بمـبادئ العلـية، وجـبرية العلـية والمعلولـية، والحتمـية الجبرية، ولكن الاختلاف هو في المسألة التالية :

هل أن هذه العوامل هي علل تامة تكفي لإيجاد هذه المعلولات أم لا ؟

وهـنا يظهـر دور قـانون حسـاب الاحـتمالات في تأييد قولكم (كإلهيين) فهـو يصـرح بـأن العوامـل الموجـودة ـ وحكمـه ينحصـر في دائـرة العوامـل الموجـودة ـ لا تكفـي لإيجاد المعلولات؛ لأن القول بأنها كافية يستلزم أن يكون وقـوع عملية الإيجاد على نحو الصدفة، ولذلك لابد من وجود عامل آخر غير هذه العوامل لكي تتم عملية إيجاد المعلولات.

مداخلة بشأن إبطال العلم لمبدأ الحتمية العلية

ـ لم أقصـد في كلامـي المـتقدم أنـنا نرفض مبدأ الحتمية الجبرية، كما لم أقصد أنه يمثل نقطة الاختلاف بين الموحدين والماديين، كلا، فهذا المبدأ علمي لا يسعنا رفضه، لكن النقاش هو في صدقه وجريانه على الكائنات الحية.

أمـا بالنسبة للمسائل الفيزياوية والميكانيكية فإن كلمة الفصل فيها هي للمختـبر (ومـنهج الـتجربة العلمـية)، ولا يحـق لغير هذا المنهج أن يجيب عن

السؤال التالي: هل أن العلل المتماثلة المتساوية توجد معلولات متماثلة ومتساوية أم لا؟

ولكن مبدأ الحتمية قد أبطل اليوم وحل محله قانون عدم الحتمية، والذي يقول: إن احتمال إيجاد العلل المتماثلة لمعلولات متماثلة أقوى، ويقول (إينشتاين) في نظريته: لو وضعتم شيئاً حاراً إلى جانب شيءٍ بارد وقلتم: إن الحرارة ستنتقل من الأول إلى الثاني طبقاً لقانون فيزياوي، فإن الاحتمال يبقى قائماً واستناداً إلى قانون عدم الحتمية ـ أن لا يحدث ذلك، بل يتبادل هذان الشيئان الحرارة، بحيث يزداد البارد برودة والحار حرارة، وغاية الأمر هي أننا وجدنا القانون الفيزياوي المشار إليه نافذ المفعول تقريباً في جميع الاختبارات التي أجريناها، ولذلك قلنا ـ بثقة واطمئنان ـ: إنه قانون عام يشمل جميع الحالات استناداً إلى صدق قانون حساب الاحتمالات عليها.

ومهما يكن الحال، فنحن نعتقد أن القضية الأساسية والمهمة هي قضية وجود قوانين ترتبط بالأمور المادية، يمكن أن نستنتج منها نحن نتائج أخرى، هذا أولاً، وثانياً توجد قضية أخرى هي أن ثمة قوانين وعللاً وعوامل أخرى تصدق على الكائنات الحية.

لزوم التمييز بين مفهومي العلية العلمي والفلسفي

ـ الأستاذ المطهري: يحتاج الأمر إلى توضيح فيما يرتبط بقولكم في نهاية كلامكم بأن العلم المعاصر قد أبطل مبدأ الحتمية، وقد بينت هذا الأمر مراراً في كتاباتي، وهو يرتبط بمسألة العلية، وهل هي مسألة علمية أم فلسفية؟ وحقيقة الأمر هي أن مفهوم العلية المستخدم في العلوم الطبيعية يختلف عن

مفهومها المستخدم في البحوث الفلسفية والذي نستند إليه هنا.

أما الذي أبطله العلم المعاصر فهو يرتبط بمفهوم العلة في العلوم الطبيعية، وليس بالمفهوم الفلسفي الذي نستخدمه هنا، والأشياء التي تسميها العلوم الطبيعية عللاً لا تعتبرها الفلسفة عللاً، بل تسميها ((معدات))، والعلوم تطلق مصطلحي العلة والمعلول على الحادثتين اللتين تقعان بالتتابع إحداهما متقدمة زمانياً على الثانية؛ أي أنها ترى لزوم أن يقع العلة والمعلول في زمانين مختلفين، وتعتبر الوالد ـ مثلاً ـ علة لوجود الولد. أما في الفلسفة فالأمر يختلف فهي ترفض بالكامل أن تكون العلة متقدمة زمانياً على معلولها، لكنها تقول: لا ضير من أن تطلق العلوم الطبيعية اسم ((العلل)) أو غيره على هذه الأشياء، ولكن مفهوم العلة الذي أقصده أنا (الفلسفة) لا ينطبق عليها؛ لأن من المحال أن تكون العلة منفصلة زمانياً عن معلولها. وهذا هو المنطلق الذي فتحت منه الفلسفة طريقاً جديداً لاكتشاف بُعدٍ آخر في العالم أطلقت عليه اسم ((الوعاء الزماني)).

إن الذي تسميه العلوم الطبيعية ـ كعلم الفيزياء مثلاً ـ ((علة)) تسميه الفلسفة: مقدمة، معداً أو مجرياً؛ أما العلة الحقيقية التي توجد المعلول فهي حقيقة وجودية مقترنة زمانياً، وهي الغيب والباطن الذي يربط المعلول بالله، وهذه العلل المادية هي بمثابة القنوات المستخدمة لنقل الماء من مكان لآخر، وهي ضرورية لنقل الماء، لكنها غير القوة التي تنقل الماء.

من هنا يتضح أن قوانين العلية (بالمفهوم الفلسفي) لا تصدق على العوامل المادية التي يسميها علماء الطبيعة عللاً، ولذلك نرى أن مبدأ (العلل المتماثلة توجد معلولات متماثلة) لا تصدق على العلل المادية، أي المواد التي

تعتبر بعضها عللاً لبعضها الآخر، كما لا يصدق عليها بالكامل قانون العلية ولا قانون الحتمية الجبرية. أجل نحن نعتقد بأنّ قانون العلية فقط يصدق عليها ولكن طبقاً لمفهوم معين، أما القوانين الأخرى فلا تصدق عليها بالمرة. وقانون الحتمية ليس من المبادئ التي لا يمكن إنكارها بأي صورة من الصور، أجل إن من غير الممكن أن نستنبط قانون العلية من الأمور المحسوسة والعلوم الطبيعية، إذ ستثار إشكالات كثيرة تجاه مفهوم هذا القانون في هذه الحالة.

المحاضرة الخامسة

برهان دلالة هداية الموجودات على وجود الله

القسم الأول

ملخص لطرق معرفة الله

موضوع بحثنا في هذه المحاضرة هو ((هداية الموجودات))، ولعل السادة الحاضرين يتذكرون أننا قلنا: إن طرق معرفة الله ثلاثة أنواع، فبعضها يرتبط بالقلب والأحاسيس الذاتية الفطرية، وقد أنهينا الحديث عنها، والنوع الثاني يستند إلى العلم التجريبي، ويستدل بالمخلوق لمعرفة الله، والنوع الثالث هو الطرق الفلسفية.

وقلنا أيضاً: إن الطريق العلمي يتفرع إلى ثلاثة طرق فرعية، يستدل الأول بوجود النظم في المخلوقات، فيما يستدل الثاني بوجود ظاهرة الهداية فيها، أما الثالث فهو يستدل بأصل خلقها وإيجادها. فنحن ـ الطريق الأول ـ نشاهد فيها نظاماً ونظماً يكشفان عن وجود التدبير والتنظيم؛ لأن الصدفة لا يمكن أن توجدهما بهذه الدقة.

وطريق الهداية هو موضوع حديثنا اليوم وسيأتي بيانه، أما الطريق الثالث فنحن نقول بشأنه: إن هذا العالم مخلوق (فلابد له من خالق) بغض النظر عن وجود النظم والنظام والهداية فيه، وبغض النظر عما تدل عليه من وجوب وجود القوة المنظمة والهادية[1].

---

(١) قال عز من قائل: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ * أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بَلْ لا يُوقِنُونَ﴾ الطور: ٣٥ـ٣٦ وفي كتاب الاحتجاج عن هشام بن الحكم أنه قال: كان من سؤال الزنديق الذي أتى أبا عبد الله عليه السلام قال: ما الدليل على صانع العالم؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: ((وجود الأفاعيل التي دلت على أن صانعها صنعها، ألا ترى أنك إذا نظرت إلى ←

تمايز برهان الهداية عن برهان النظم

واعتقد أن ما قمنا به من تصنيف طريقي الهداية والنظم كطريقين مستقلين لإثبات وجود الله، هو تصنيف مبتكر لا سابقة له، إذ لم أجد في أي كتاب نظيراً له، فعادة ما يعتبرون النظم والهداية دليلاً واحداً على وجود الله، لكنني لا أدعي هنا أنني أنا الذي ابتكرت هذا التصنيف والتمييز بين هذين البرهانين كدليلين مستقلين، بل إنني استفدته من تفسير الفخر الرازي، وقد استنبطه هو من القرآن الكريم، فالقرآن هو الذي ميز بينهما، واعتبر كلاً منهما طريقاً مستقلاً في معرفة الله. ولكن الكتب العلمية والفلسفية لم تبحث في هذا الموضوع على أساس التمييز بين هذين الطريقين، ولذلك فمن الممكن أن توجد بعض النقائص في بياني وحديثي عنهما؛ لأنهما لم يبحثا بهذه الصورة في الكتب العلمية والفلسفية، لكنني اعتقد بقوة بأنهما طريقان متمايزان وإن كانا متقاربين جداً، واعتبارهما طريقاً واحداً خطأ استمر إلى اليوم فيجب الإعراض عنه.

أما بالنسبة للفرق بينهما فهو يكمن في أن الأول يتناول وضع الموجودات كهيئات وهياكل ويقول: إن هذا النظم يكشف عن وجود إدراك

⊃

بناء مشيد مبني علمت أن له بانياً، وإن كنت لم تر الباني ولم تشاهده. ..)) بحار الأنوار ٣: ٢٩ وفي البحار أيضاً (٣: ٥٥) عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: ((بصنع الله يستدل عليه. ..)) ((البعرة تدل على البعير والروثة تدل على الحمير، وآثار القدم تدل على المسير، فهيكل علوي بهذه اللطافة ومركز سفلي بهذه الكثافة كيف لا يدلان على اللطيف الخبير؟)). [المترجم].

وتدبير وعلم وإرادة في الأمر، فلا يمكن أن يوجد من اقتران مجموعة من العلل على نحو الصدفة، تماماً مثلما لا يمكن أن توجد ماكنة أو كتاب صدفة، وقد ضربنا سابقاً مثال الكتاب المطبوع، فلا يمكن أن تنتظم حروفه اعتباطاً، بل إن انتظام الحروف المطبوعة فيه، بل وفي صفحة واحدة منه أو في رسالة قصيرة يكشف عن وجود مخطط وتدبير هادف في ترتيبها وإرادة معينة وعقل وشعور أوجد هذا النظم للحروف، وهذا هو برهان النظم المشار إليه في كثير من الآيات الكريمة مثل: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[1] ، ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾[2] ، ﴿أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ* وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾[3].

مميزات برهان الهداية وبيانه

ولكن دراسة وضع المخلوقات تكشف عن وجود أمر آخر فيها إضافة إلى إتقان صنعها، وهو أنها تسير في حركتها على وفق هداية خاصة. فإذا انحاز شخص إلى التفسير المقابل للتفسير المتقدم لوجود هذا النظم في عالم الخلق أي أنكر دلالته على وجود العقل والتدبير في إيجاده، وقال إنه وجد صدفة، فإنه لن يكون بإمكانه اللجوء إلى الصدفة لتفسير مبدأ وجود الهداية؛ لأن الذي يقابل الهداية ليس مبدأ الصدفة، بل هو مبدأ آخر ينبغي أن نبينه هنا،

(١) النمل: ٨٨.

(٢) طه: ٥٠.

(٣) الغاشية: ١٧ـ١٨.

فنقول:

هل أن ما تقوم به هذه المخلوقات المصنوعة بنظم دقيق هو نتيجة حتمية لطبيعة النظم الدقيق الذي يميز صنعها، أم توجد إضافة إلى ذلك قوة خفية للغاية مؤثرة في هداية هذه المخلوقات في تحركها هذا؟ فإذا كان هذا التحرك المشهود في النباتات والحيوانات والإنسان ـ بل هو موجود في الجمادات أيضاً ضمن حدود معينة، ولدينا أدلة خاصة بوجود هذا التحرك في الجمادات أيضاً ـ نتيجة حتمية للنظم المتقن الموجود في خلقة الموجودات، فلن يكون بإمكاننا الاستدلال بهذا التحرك بصورة مستقلة على وجود الله، وينحصر استدلالنا حينئذ بأصل النظم الموجود في المخلوقات، فيكون سؤالنا بشأن هذه السيارة التي نراها مثلا في إطار: من الذي صنعها؟ فلا يشمل عملها لأنه نتيجة حتمية لطبيعة طريقة صنعها حسب هذا الفرض، فهي مصممة بحيث أنك إذا أدرت مفتاح التشغيل، شغل ماكنتها لكي تقوم بحرق البنزين يولّد غازاً تولد بدوره طاقة التحريك، فهذا العمل ليس مستقلاً عن نظم السيارة، بل إن نظم صنع ماكنتها يستلزم تحركها إثر إدارة مفتاح تشغيلها وضخ البنزين بواسطة وضع قدمك على صفحة ضخه لكي يحترق في الماكنة ويولد الغاز الذي يولد الطاقة المحركة للسيارة، ثم يتحكم السائق بمسار حركتها بواسطة المقود، فإذا ضغط على صفحة جهاز الايقاف توقفت. وكذلك الحال مع جهاز الساعة وجهاز الهاتف وغيرهما، فهي مصنوعة بأنظمة صناعية خاصة تجعل عملها نتيجة حتمية لها، ولذلك فلا يمكن التحدث عن عملها بصورة مستقلة عن أنظمة صنعها. ولكن هل أيدت التجارب والتحقيقات العلمية التي أجريت على الموجودات، هذا القول؟ وهل أيدت أن مجرد بناء هياكل وأنظمة صنع

المخلوقـات كاف في جعلها تعمل بصورة تلقائية؟ وهل أن نمو البذرة التدريجي عندما توضع في التراب يتم بصورة تلقائية، فيكون إنفلاقها أولاً، ثم إخراجها لجـذور دقـيقة وتحولهـا لاحقـاً إلى نبتة مشابهاً لعمل المكائن، فلا يكون أمامها خـيار غـير الـتحرك بهـذا المسـار، أي أن تحركها بهذا المسار، هو من اللوازم الذاتية لكيانها المادي؛ أم أن الأمر ليس كذلك ؟

إن ممـا لا شـك فـيه أن وجـود الكـيان المـادي أمـر ضـروري في قـيام الموجـودات بعمـلها، فإذا ظهر فيه نقص أدى ذلك إلى إيجاد نقص في عملها، ولكـن هـذا الكـيان المـادي هـو بمـثابة جهاز السيارة التي لا يمكن أن تتحرك تلقائـياً، فقيادتها وتحريكها أمر مستقل عن تقنية صنعها، أي أنها تقاد بشكل خـاص مسـتقل عـنها، وهكـذا الحال في أبدان الحيوانات، بل والإنسان أيضاً وجهـازه العقلـي والفكـري، وسـنذكر لاحقاً أمثلة لكل ذلك، أما هنا فأكتفي بـتقرير أصـل المدعى وهو: يوجد أمامنا طريقان مستقلان يوصل كل منهما إلى إثـبات وجـود الله، الأول طـريق دراسـة أنظمـة صنع الأشياء نفسها، والثاني طـريق دراسـة طـريقة عمـلها، فـنحن ندعي هنا بأن العمل الذي تؤديه تلك الـبذرة ـ مـثلاً ـ وتحولها إلى نبتة شجرة ورد أو قمح؛ ليس من اللوازم الذاتية لنظم صنعها حتى بعد اكتماله.

توضيحات للاستدلال القرآني ببرهان الهداية

ينبغي هنا أن نشير إلى ثلاثة أمور :

الأول: نعـتقد أن القـرآن الكريم هو أول من ميز دلالتي النظم والهداية كـبرهانين مستقلين وليسا برهاناً واحداً بدلالة واحدة، فلم نر هذا التمييز في

غير القرآن، لا في الكتب القديمة ولا في الكتب الجديدة باستثناء ما أشرنا إلية من أن الفخر الرازي قد ذكره في تفسيره، ولم نره يذكره في غير مورد واحد هو تفسيره لسورة الأعلى. ولذلك ينبغي أولاً أن نبين اهتمام القرآن بالتمييز بين هذين الدليلين، وهذا الأمر مشهود في عدة آيات ذكرها الفخر الرازي، منها الآية التي أشرنا إليها سابقاً، والتي تتضمن نقل جواب موسى عليه السلام عن سؤال فرعون: ﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى﴾[1]، فأجاب موسى: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[2]. أي أنه سبحانه أعطى كل مخلوق ما يجب أن يعطيه من شكل الخلق، أي أنه خلقه على وفق ما تقتضيه الحكمة، وهذا هو مبدأ النظم. لكن الآية تذكر مبدأ الهداية باستخدام كلمة (ثمَّ) فتقول: ﴿ثُمَّ هَدَى﴾، وهذا يعني أن الهداية تكون بعد الخلق، ولو كان أصل الخلق يستلزم الهداية الذاتية التلقائية لما كانت ثمة حاجة لاستخدام كلمة ((ثم))، مثلما لا توجد حاجة ـ مثلاً ـ لاستخدام هذه الكلمة في قول القائل: ((لقد صنعت المثلث ثم جعلت مجموع زواياه مساوياً لمجموع زاويتين قائمتين)) فلا يصح استخدام ((ثم)) في هذا القول؛ لأن اللازمة الذاتية لخلق المثلث هي أن يكون مجموع زواياه مساوياً لمجموع قائمتين، فهذا الأمر ليس مستقلاً عن أصل خلق المثلث.

ومنها قوله تعالى في سورة الأعلى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى * الَّذِي

---

(١) طه: ٤٩.

(٢) طه: ٥٠.

خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾[١]، فهي ذكرت الطرق الثلاثة: النظم والهداية والخلق، ويستفاد من سياق الآيات أنها طرق مستقلة؛ طريق أصل الخلق: ﴿الذي خلق﴾، وطريق النظم ﴿فسوى﴾، ﴿والذي قدر﴾[٢]، وهذان الطريقان يتعلقان بالمخلوقات ذاتها ككيانات، أما الطريق الثالث فهو يتعلق بعملها وحركتها وهو طريق الهداية: ﴿فهدى﴾.

ومن الآيات الأخرى التي ذكرت الخلق والهداية معاً، ولكن بسياق يفصح عن كونهما أمرين مستقلين؛ هي الآية التي تحكي قول إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾[٣]، ومعناه أن الله لا يخلق الأشياء عبثاً ولا يتركها سدى ـ حسب التعبير القرآني في آية أخرى[٤] ـ بعد خلقها بل يتولى هدايتها. كما تتحدث أوائل سورة العلق ـ وهي سورة «اقرأ» ـ عن نوع من الهداية الخاصة بالإنسان وتذكرها بعد ذكرها لخلقه، فتقول:

﴿بسم الله الرحمن الرحيم * اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[٥]

---

(١) الأعلى: ١ ـ ٣.

(٢) يشمل التقدير هنا العدد والحجم، وقد تناول المفسرون البحث بهذا الشأن، ولعلنا نتناوله لاحقاً.

(٣) الشعراء: ٧٨.

(٤) راجع سورة القيامة: ٣٦

(٥) العلق: ١ ـ ٥، كانوا في السابق يفسرون «العلق» بأنه علقة الدم المنعقد، وهي إحدى مراحل

فالله هو الرب الذي خلق كل شيء وخلق الإنسان من علق، وهو الرب الأكرم من كل كريم. أفلا يكون أكرم من أن يكون خالقاً ولا يكون هادياً؟ كلا، إن الكريم الخالق الهادي الذي كان من مظاهر هدايته الخاصة بالإنسان أن علّمه الإمساك بالقلم، وهذا مثال يشير إلى تعليم القراءة والكتابة والعلوم، ومنها تنشأ جميع مظاهر الحضارة الإنسانية، وبها تحفظ هذه المآثر وتراثها.

ولاحظوا هنا أن هذه الآيات الكريمة تشتمل على فصلين يبدأ كل منهما بفعل الأمر: اقرأ، الفصل الأول يتحدث عن الخلق، والثاني عن التعليم والهداية، وفي تكرار فعل الأمر ((اقرأ)) في بداية الفصل الثاني إشارة إلى استقلالية أمر الخلق عن أمر الهداية، فيكون معنى الفصل الأول: اقرأ باسم ربك الذي خلق ومعنى الفصل الثاني هو: اقرأ باسم الرب الذي هدى الإنسان.

ولا أدعي هنا أن هذه المقاطع القرآنية الأربعة هي ـ ولا غير ـ التي ورد فيها ذكر برهان الهداية، بل هي التي استحضرها الآن، ولعلي قد اقتبست معظمها من تفسير الرازي لسورة الأعلى، وقد توجد آيات أخرى تذكر

⬅

نمو الجنين، وقد قال بعض المعاصرين: إن القدامى لم يكونوا يستطيعوا تفسير المعنى الحقيقي لهذه الكلمة في الآية، فأحد معانيها هو ((الدويبة)) التي تعلق بالأشياء، فيكون في ذلك إشارة إلى ((الحيمن)) الموجود في نطفة الرجل الذي يشبه الدويبة، وإن كانت بطنه أكثر انتفاخاً، وذيله أدق من الدويبة. ومهما يكن الحال فالتحقيق بهذا الشأن خارج عن وموضوع بحثنا هنا.

طريقي الخلق والهداية كطريقين مستقلين في إثبات وجود الله، ولكن هذا الأمر مستبعد، لأن الفخر الرازي كان واسع الاطلاع على الآيات الكريمة، ولو كانت في القرآن آيات أخرى بهذا الشأن لذكرها، أجل توجد آيات كثيرة تذكر موضوع الهداية، ولكن المراد هنا الآيات التي تذكر طريقي الخلق والهداية كدليلين مستقلين في معرفة الله.

إذن فقضية إتقان الصنع حسب التعبير القرآني ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[1]، تدل على وجود الخالق استناداً إلى النظم الدقيق الذي خلقت عليه الموجودات، وهذا الدليل يبقى على قوته، حتى لو كان مستوى النظم في العالم الكوني بمستوى نظم صناعة سيارة عادية. أما الدليل الثاني فهو الذي يستند إلى عمل الموجودات، وهو دليل مستقل.

الآراء الفلسفية تجاه عمل الكائنات

وإذا أردنا أن نعرض هذه المسألة بلغة المنهج الفلسفي فينبغي أن نعرضها على النحو التالي: هل يمكن تفسير حركة العالم الكوني على أساس مبدأ الآلية الميكانيكية أم لا؟ هذه المسألة مثارة في البحث الفلسفي منذ أمد طويل، ومضمونها هو: هل أن كيان العالم هو أشبه بالماكنة المصنوعة بدقة؟ إن الاعتقاد بأن العالم الكوني هو أشبه بالماكنة الدقيقة الصنع لا يستلزم أن يكون المعتقد بذلك مادياً، فمثل هذا الاعتقاد موجود بين كثير من الإلهيين، مثل «ديكارت» الذي كان يعتقد بمثل هذا رغم أنه كان إلهياً. ولكن هل هذا

---

(١) النمل: ٨٨.

الاعتقاد صحيح؟ وهل أن العالم مثل الماكنة، فتكون حركته آلية تلقائية كلازمة ذاتية لتكوينه أم أنه ليس كذلك ولا يمكن لمبدأ الآلية الميكانيكية أن يفسر وقوع الحوادث الكونية حسب الاصطلاح الفلسفي؟ وإذا لم يستطع هذا المبدأ تفسير حوادث العالم فكيف يمكن تفسيرها ؟

يبغي هنا الإقرار بأن الفلسفة لا تملك ما تبين به هذا الأمر، سوى باللجوء إلى المبدأ الذي يسميه الغربيون ((مبدأ الديناميكية))، فهم يقولون: يبدو كأن جهازاً للتشغيل الذاتي يوجد كجهاز إضافي في كيان موجودات العالم، يتولى مهمة هدايتها وبصورة تصل أحياناً إلى مرتبة ((الخلق الذاتي)) بمعنى أن يكون هذا الخلق الذاتي أحد أعمال الموجودات. فمثلاً يعتبر ((مبدأ التكليف مع البيئة)) من المبادئ الثابتة في علم البيئة، وهو يعتبر أيضاً من أسرار العالم، ولتوضيح هذا المبدأ نقول :

مبدأ التكيّف مع البيئة

إذا نقلتم حيواناً إلى بيئة غير مناسبة لعيشه فيها، كأن تكون طبيعة جلده ودمه وباقي أجهزة بدنه مناسبة ـ مثلاً ـ للعيش في المناطق الباردة التي عاش فيها سابقاً قبل أن تنقلوه إلى منطقة حارة، ففي هذه الحالة ستترك البيئة الجديدة آثارها عليه، وهذا أمر طبيعي جداً، فأشعة الشمس لم تكن تصل إلى جلده ـ إلا نادراً ـ وهو في المنطقة الباردة، لكنها ستصل إليه في بيئته الجديدة وستؤثر عليه ـ شاء أم أبى ـ وتوجد فيه تغييرات فيزياوية أو كيمياوية، وهذا الأمر عادي مادام في هذه الحدود، أي في حدود التغييرات التي توجدها تأثيرات البيئة في بدن الموجود الحي على النحو الذي ذكرته، أو في حدود

ردود الفعل العادية التي توجدها في بدنه نظير ما ذكره ((لامارك)) في نظريته ومضمونها هو أن يكون الحيوان أولاً في بيئة لا يحتاج فيها إلى مدّ عنقه لالتقاط شيء من الأرض أو اقتطاف شيء من الشجرة، ثم ينقل ـ فرضاً ـ إلى بيئة تضطره إلى مد عنقه لاقتطاف أوراق الشجرة العالية، ولنفرض أن ذلك أدى إلى إطالة عنقه، فلا يخرج هذا الفرض عن دائرة كون هذا التغير نتيجة لردة فعل إرادية يقوم بها الموجود الحي للتكيّف مع بيئته، وهذا أمر طبيعي وعادي مادام يظهر في موجود حي له شعور وإرادة، أما الأمر غير العادي فهو أصل وجود هذه الإرادة وإن كان هذا الأمر خارج عن إطار بحثنا الآن.

التغييرات الهادفة في تكوين الكائن الحي

ولكن البحوث العلمية أثبتت قديماً ما بينته البحوث العلمية الحديثة بصورة أدق كثيراً من وجود حقيقة أخرى بشأن مبدأ التكيُّف مع البيئة. وهذه الحقيقة نجدها في كلمات العلماء والفلاسفة المتقدمين أمثال ابن سيناء، وقد أصبحت اليوم من القضايا التحقيقية الثابتة، وهي تبين حدوث تغييرات تلقائية في الحيوان لا تنشأ من الآثار المباشرة للبيئة، ولا من الإرادة الذاتية للحيوان نفسه، وهذه التغييرات تظهر في داخل الموجود وتكون متناسبة مع مقتضيات البيئة، أي أنها تغييرات هادفة، فمثلاً إذا نقل حصان منطقة باردة إلى منطقة حارة فإنه سيغير تدريجياً طبيعته إلى هيئة تجعله قادراً على العيش في البيئة الجديدة والتكيّف لها، وقد يشمل هذا التغيير شعر جلده إلى شعر جديد بمواصفات مناسبة لمقاومة أشعة الشمس القوية، كما قد يتغير ـ وللهدف نفسه ـ لون بدنه ذاتياً وليس بتأثير التعرض لأشعة الشمس بصورة مباشرة،

كما تحدث تغييرات أخرى في أعضائه وجوارحه.

مثال ابن سينا والتدبير الخفي

يذكر ابن سينا مثالاً عجيباً للغاية في هذا الباب هو: لو وضعت دجاجة أليفة في مكان لا يوجد فيه ديك يدافع عنها، أي أنها ستكون مضطرة دائماً للدفاع عن نفسها والقيام بمهمة العراك التي يقوم بها الديك عادة، ففي هذه الحالة سترون أن مخلباً سيظهر تدريجياً خلف قدمها ويشتد[1]؛ وهذا يعني أن بدنها سيوجد بنفسه عضواً جديداً لنفسه، وعمله هذا يرتبط بتركيبته الداخلية، وهنا نسأل: هل أن قيام الحيوان بمثل هذا العمل يتم بمقتضى طبيعة تركيبته وبصورة جبرية متناسبة مع الهدف المراد منه؟ أم أنه يقوم بذلك نتيجة لتدبير خفي؟ يعتقد الفلاسفة القدامى بأن هذا التدبير صادر من ((نفس)) الحيوان، ونحن أيضاً نعتقد بصحة هذا الرأي، وأن الملك المدبر لهذا الأمر ـ بالمصطلح القرآني ـ عبارة عن ((نفس)) الحيوان فهي تقوم بهذا العمل الهادف بنوع من الشعور غير الإرادي.

---

(١) للدجاجة إصبع صغير خلف قدمها غير أصابعها الأمامية، وهذا الإصبع يكون قوياً جداً وكبيراً في الديك، يشبه المهماز الذي يستخدمه الضباط لغمز بطن الفرس، ويكون هذا الإصبع في الديك على شكل مخلب حاد، يستخدمه كحربة في العراك يجرح بها خصومه، والذين يشاهدون عراك الديكة يلاحظون أنها تستفيد من هذا المخلب الذي يقع خلف القدم في العراك.

الترميم البدني المقنن

وقد لا نكون بحاجة لضرب مثال الدجاجة المضطرة للذب عن نفسها، بعد أن تم في العصر الحاضر الكشف عن ظواهر أخرى أوضح من الحقيقة التي يكشف عنها المثال المتقدم، فمن هذه الكشوف الخصوصية الموجودة في جسم الإنسان والتي تجعله يقوم بترميم خلاياه ـ ضمن حدود معينة ـ عن تعريض أي جزء من أجزاء البدن لكسر أو ضرر يلحق به نظير حدوث جروح في جلده أو غير ذلك، فهل أن القيام بمثل هذه الأعمال ينجسم مع الاعتقاد بأن البدن هو كالماكنة الكاملة في دقتها، وأنه يتشكل من مجموعة من الأعضاء المرتبة والمنظمة، ولكن دون أن يكون لها شعور؟ هل يمكن أن ينجسم هذا الاعتقاد مع ما يقوم به دم الإنسان ـ مثلاً ـ عندما ينقص المقدار اللازم من بعض أجزائه، فهو يقوم حينئذ بتوليد ما يكمل المقدار اللازم من هذه المادة، فإذا نقص عدد الكريات البيض ـ مثلاً قام في حدود قدرة البدن ـ بتوليد ما يحتاجه منها؟ وهكذا الحال مع كثير من أعضاء البدن، ولكن ضمن حدود معينة، فالبدن مثلاً لا يستطيع بناء ساق جديدة إذا قطعت ساقه.

وعلى أي حال، فإن مبدأ تكييف الموجود الحي نفسه لمقتضيات البيئة، أو مبدأ ترميم بدنه، أمر آخر مستقل عن طبيعة نظم تركيبته المادية وهو يكشف عن وجود نوع من الهداية الخفية ـ التي ما زلنا جاهلين بحقيقتها ـ في الموجودات الحية تقودها نحو أهدافها.

ظاهرة الهداية في حركة الجمادات

هل يصدق مبدأ الهداية على كل موجودات العالم أم على بعضها؟ إن

بالإمكــان إثـبات فاعليـته بصورة جيدة في النباتات والحيوانات والإنسان فيما يرتـبط بأفعالهـا غـير الإراديـة ـ وهي محل حديثنا هنا ـ لا فيما يرتبط بأفعالها الإراديـة، ولكـن هل بالإمكان إثبات فاعلية هذا المبدأ في الجمادات؟ وهل أن مـبدأ الهدايـة يشـمل النـباتات والحـيوانات والإنسان دون الجمادات؟ القرآن الكـريم يصـرح بوجوده في كل الموجودات، وغاية الأمر أننا لا نستطيع إثبات وجـوده في الجمـادات بالطـريقة الـتي استطعنا إثبات وجوده في النباتات، وأنا هـنا أعني نفسي، فقد يستطيع إثبات ذلك من لـه اطلاع علمي أوسع، وحتى إذا لم نستطع إثبات وجود ذلك فإن من غير الممكن أيضاً إثبات عدم وجوده، إذ لم يثبـت أن مـا تقـوم بـه الجمـادات من اللوازم الذاتية لتركيبها وتكوينها الخلقي.

القرآن يصرح بشمولية الهداية

إن القـرآن الكـريم يصـرح ـ كمـا قلنا ـ بأن مبدأ الهداية موجود في كل الموجـودات، فهـو يقـول مثلاً: ﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾[1] اي تم إبلاغ كـل سمـاء بمـا تقـوم بـه وهديت إلى مسار حركتها، يضاف إلى ذلك أن قولـه: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[2] يشير إلى أن القرآن لم يحصر وجـود مبدأ الهداية بالنباتات والحيوانات والإنسان، بل اعتبره عاماً يشمل كل

---

(١) فصلت: ١٢

(٢) طه: ٥٠

مخلوق[1]، فهل أثبتت العلوم والكشوف البشرية فيما يرتبط بالجمادات خلاف ما يصرح به القرآن الكريم؟ أم أن الأمر ما زال مجهولاً لنا؟ لا يستطيع أحدٌ إثبات خلافَ ما يصرح به القرآن ، فلا يمكن لأحد أن يقول مثلاً: إن من اللوازم الذاتية لنظم التكوين الوجودي لأجزاء المنظومة الشمسية هو أن تدور الشمس حول نفسها وتدور الأرض وباقي سيارات هذه المنظومة في مدارات ثابتة حول الشمس ، وأن تكون لهذه المنظومة ككل حركة مستقيمة أو دائرية! لا يمكن لأحد أن يثبت مثل هذا القول، أو أن مثل هذا القول لم يثبت إلى اليوم على الأقل.

إن الخواص الرياضية والفيزيائية للأشياء هي التي يمكن اعتبارها ضرورية فيها ولا يمكن إبطالها، فمثلاً إذا قطعنا جسماً معيناً إلى نصفين متساويين، فإنّ الحجم الذي سيشغله كل نصفٍ منهما سيشكل حتماً نصف الحجم الذي كان يشغله الجسم ككل من الفضاء، وكذلك الحال في الخواص الرياضية المذكورة في علم الرياضيات، فخواص المكعب والمربع من لوازمه الذاتية التي لا يمكن فصلها عنه، فمساحة المربع يجب أن تساوي حاصل

---

(١) لاحظ نظائر قوله تعالى: ﴿.. وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾ (إبراهيم:٣٢) ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ﴾ (النحل:١٢) ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً ..﴾ (النحل:٦٨-٦٩) ، ولاحظ استخدام فعل المضارع الدال على استمرارية الهداية في نظائر قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَاماً ..﴾ (النور:٤٣-٤٤) ، والإشارات إلى هذه الحقيقة كثيرة في الآية الكريمة. [المترجم].

ضرب ضلعه في نفسه.

هـذه هـي الخواص التي يمكن إثبات كونها من اللوازم الذاتية للأجسام والأجـرام، ومثل هذا الحكم لا يمكن إثباته بشأن حركاتها التي نشاهد وقوعها بـنظم خاص، فمثلاً اكتشف العلم قانوناً سمي ((قانون الجاذبية))، ولكن بعض الأشـخاص يـتوهمون ـ بمجـرد سماعهم لاسم قانون ((نيوتن)) في الجاذبية ـ أن هـذا القـانون هو السر المادي الذي يفسر حركات الأشياء، بل ويصفونه بهذا الوصـف، في حـين أن قـيمة هـذا القـانون تنحصر في إطار محدود بيّنه نيوتن نفسـه بتصـريحه بـأن مـا اكتشـفه هـو وجود نوع من الجاذبية بين الأجرام في الكـون ووضـع معادلـة رياضـية لذلـك، لكـنه لم يسـتطع أن يـبين ماهية هذه الظاهـرة، فهـو قـد عرفها بأثرها وهو الجذب، وهذا ليس تعريفاً لماهيتها. ولا يعطـي عـلم الفـيزياء توضـيحات أكثر من مضمون ما قاله نيوتن نفسه بهذا الشـأن، لا أتذكـر أين قرأت قولـه هذا وأغلب ظني أني قرأته في كتاب ((سير حكمـت در اوربـا)) فقـد نقـل السـيد الفـروغي ـ مؤلف هذا الكتاب ـ عن نـيوتن أنـه قـال: إن مـا الاحظـه هـو أن الأجسـام تبدو كـأنها تجذب بعضها بعضاً، ولأنني لا أعرف ماهية وحقيقة هذه الظاهرة ولا أدري ما هو اسمها، فقد اخـترت لهـا اسمـاً عـلى البداهة هو ((قوة الجاذبية))، ومعادلتها هي أن الأجسام تجـذب بعضـها بعضـاً بقـوة، تتناسـب (طـردياً) مـع أحجامهـا و(عكسياً) مع الفاصلة بينها.

هـذا مـا قالـه نـيوتن، ونحـن نـتقدم علـيه خطـوة إلى الأمام فنقول: إن الأجسـام تـتجاذب فـيما بينها حقاً، وليس الأمر يبدو كذلك كما قال، ولكن السـؤال هـو: ما هي حقيقة هذه القوة؟ وهل توجد كلمة أقرب في التعبير عن

حقيقتها من كلمة ((العشق)) التي استخدمها عرفاؤنا؟ إن كلمة (الجاذبية) ليست أبلغ ـ ولا شك في ذلك ـ في التعبير عن هذه الحقيقة من كلمة (العشق):

طبايع جز كشش كارى ندارند حكيمان اين كشش را عشق خوانند[١]

حركة الجمادات ليست من لوازمها الذاتية

إذن يوجد نوع من العشق أو التعلق أو الجاذبية ـ سموه ما شئتم ـ بين الأجرام ـ يؤدي ـ ضمن معادلة معينة إلى تجاذبها، وهذا التجاذب يوجد النظم الذي يميز حركتها ضمن مسارات معينة، فتتحرك الأرض في مدار معين ويتحرك القمر في مدار آخر. ولكن ما هو سر هذه الظاهرة وما هي حقيقتها؟ وهل يمكن لأحد الادعاء بأن ما أثبته نيوتن بشأنها ينقض مفاد آية **﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾**[٢]، لأن نيوتن يقول: بأن هذه الظاهرة ناشئة من قانون الجاذبية، في حين أن الآية تقول: إنها نتيجة (الوحي)؟ إن من يتفوه بمثل هذا القول يتوهم أن معنى الوحي هنا هو أن يأتي شخص ويهمس في أذن الشيء ويأمره بمثل هذا التحرك! في حين أن مراد الذي يقول بوجود قوة الجاذبية أمر آخر غير هذا !

ولكن حقيقة الأمر هي أن من غير الممكن لأحد أن يثبت بالدليل

---

(١) الترجمة النثرية: كل ما تفعله الطباع هو التجاذب، والحكماء (الإلهيون) يسمون هذا التجاذب عشقاً.

(٢) فصلت: ١٢.

العقلي كون هذه الظاهرة الحركية هي من اللوازم الذاتية في تركيب الأجرام، كما هو حال خواصها الرياضية، فبأي دليل يمكن نفي قولنا بأن تكوين الشمس أو الأرض الذاتي أمر مستقل عن قيادتها في مدارها الخاص بها؟ فنحن إذا لم نستطع ـ الآن ـ إثبات وجود مبدأ الهداية في الجمادات، وكأمر مستقل عن أصل تكوينها وبنائها الذاتي، فإننا لن نستطيع أيضاً نفي ذلك. يضاف إلى ذلك أن نيوتن نفسه صرح بتأثير الإرادة الإلهية في قانون الجاذبية نفسه وفي إيجاد هذا النظام في عالم الكائنات وقال: إن القانون الذي اكتشفته لا يكفي وحده لإيجاد هذا النظم ولابد من وجود قوة مؤثرة إضافة لذلك. هذا هو قول نيوتن وهو منقول عنه وموجود حتى في الكتب المترجمة إلى الفارسية، وحقيقة الأمر هي أن القوة التي يصفها بأنها «إضافية» هي القوة الأصلية الموجدة لهذا النظم.

إذن فخلاصة الكلام فيما يرتبط بالجمادات هو: إننا إذا لم نستطع إثبات عدم وجود ملازمة ذاتية جبرية بين الكيانات المادية للجمادات وبين حركاتها المشهودة، فإن خلاف ذلك لم يثبت إلى اليوم أيضاً، أما فيما يرتبط بالنباتات والحيوانات والإنسان، فإننا نكتفي بنقل ما نقله القرآن بشأن وجود مبدأ الهداية فيها لوضوح ذلك وكثرة ما ذكره الآخرون بهذا الخصوص كما هو الحال مع برهان النظم، فإذا اقتنع السادة بأن مبدأ الهداية أمر مستقل غير مبدأ النظم، فعليهم أن يقرأوا كلمات العلماء في هذا الباب ويستنبطوا الحقائق المستفادة منها بأنفسهم.

ظاهرة الهداية في الحيوان والإنسان

ولكن ينبغي البحث هنا وبصورة مستقلة عن مظاهر مبدأ الهداية في عالمي الحيوان والإنسان خصوصاً. حيث يوجد في الحيوان شيء عرف باسم ((الغريزة)) ولم يكن بوسع الإنسان سوى إطلاق هذا الاسم الغامض عليه؛ لأنه أمر مجهول بالنسبة إليه كما هو الحال مع ((الجاذبية)) التي لم يستطع نيوتن معرفة حقيقتها فأطلق عليها هذا الاسم! وكذلك الحال بالنسبة للغريزة، فالسؤال الذي يمكن إثارته بشأنها هو: ما هي حقيقة هذه المظاهر المتنوعة للهداية المثيرة للعجب والملاحظة في سلوكيات الحيوانات؟ إن الإجابة عن هذا السؤال أوضح مما هي عليه فيما يرتبط بالنباتات، وهي صريحة في بيان حقيقة أن طبيعة الكيانات المادية للحيوانات وتركيبة أدمغتها لا تكفي لتفسير وجود ظاهرة تحركها وفقاً لهداية دقيقة، وبسبب الجهل بمصدر هذه الهداية أطلقوا عليها اسم ((الغريزة)).

أما بالنسبة للإنسان فمظاهر الهداية فيه أسمى، ونحن ننسبها إلى مجموعة من الإلهامات نسميها ((الإلهامات الأخلاقية))، ومجموعة ثانية هي ((الإلهامات الإشراقية))، وهذا المصطلح قديم، لكنه لازال مستخدماً، وما نقصده منها هنا هي الإلهامات التي يقرها العلم الحديث لا غير، أما المجموعة الثالثة فهي الرؤى التي تشاهد في عالم المنام، وسنتحدث عنها بإيجاز لو رغب السادة الحاضرون في ذلك، كما يمكن ذكر نوعين آخرين في هذا المجال.

وقد سبق أن ذكرنا أدلة المشركين[1]، ولكن للمعارضين شبهات

---

(١) هكذا في المتن. [المترجم].

يثيرونها تجاه تمامية برهان النظم، وبالتالي برهان الهداية أيضاً، وهما يشكلان برهاناً واحداً حسب رؤية الآخرين، وهم يقولون: إن بإمكاننا تفسير وجود النظم في تكوين الموجودات ووجود الهداية في عملها استناداً إلى عوامل مادية، وسنناقش أقوالهم بهذا الشأن بعد الانتهاء من توضيح برهان الهداية، وسنتناول بالدرجة الأولى نظرية دارون بشأن تكامل الموجودات، ولكن ليس من زاوية معرفة مبدأ التكامل، وهل يقوم على أسس صحيحة أم لا؟ كلا، فإن المفهوم العام لنظرية التكامل صحيح، لذلك فإن بحثنا سيكون من زاوية الإجابة عن السؤال التالي: هل يمكن أن تصح نظرية التكامل دون إدخال مبدأ وجود الهدفية والاستهداف، أي بغير إدخال دور ماوراء الطبيعة فيها؟

حوار مفتوح

- سؤالي بشأن مبدأ الهداية، فهذا المبدأ يرتبط بالكيان الخلقي للموجودات نفسها، وجميع ما أثبته العلم بشأن وجود هذا المبدأ في الموجودات الحية ينحصر بدائرة علم الفسلجة، وغاية الأمر هي أن فسلجة بدن الإنسان والتكوين الخلقي للحيوانات أدق بكثير وأكثر تعقيداً من تقنية صنع السيارة التي استعنتم بها كمثال. فالعضو المسؤول عن تعويض النقص في دم الجسم يحس إذا نزف دم من الجسم بنقص كيماوي فيه يدفعه للعمل من أجل سد النقص الحاصل. وهذا يعني أن مبدأ الهداية يرتبط بالتكوين الخلقي والتركيب الفسيولوجي لأبدان الحيوانات والإنسان، أما الأمثلة التي استعنتم بها فهي ناقصة بعض الشيء.

عمل الحيوانات يكشف عن الهداية

ـ الأستاذ المطهري: بالنسبة لقولكم: إن مبدأ الهداية يرتبط بالكيان الخلقي....، فنحن لا نريد إنكار وجود هذا الارتباط، فهو موجود حتماً ولا يمكن نفيه، لكن محور كلامنا هو عدم كفاية البناء المادي للمخلوقات لتفسير مبدأ الهداية، وقد أيدتموه بأنفسكم في طيات كلامكم حيث قلتم: ((العضو المسؤول يحس بالنقص عندما يقع فيبدأ بتعويضه)) فمن الذي يحس؟ هذا هو محور كلامنا: هل العضو هو الذي يحس أم أنت؟ بمعنى: هل أنت تقوم ـ بإرادة واختيار ـ بهذا العمل أم العضو المسؤول هو الذي يحس حسب تعبيركم؟ إن الشيء الذي يسمونه ((النفس)) ليس منفصلاً عن البدن، بل متحد معه، بمعنى أنهما حقيقة واقعية واحدة، وغاية الأمر أن وصف ((النفس)) يطلق على المادة عندما تكون في مرتبة أعلى من التكامل، بلحاظ جوهرها وليس بلحاظ الأعضاء والجوارح، ففي هذه المرتبة يكون شعورها ذاتياً فيها، والأمر نفسه يصدق على موضوع نقاشنا، فأنتم تقولون: إن هذا العضو يحس، وهذا القول يفصح عن أن النظر متوجه للعمل، بمعنى أن العلماء لاحظوا هذا العضو يقوم بعمل معين فقالوا: إن هذا العضو يحس، ولذلك يقوم بهذا العمل، وهذا هو ما نريد بيانه نحن، أي أننا نريد أن نقول بأنّ من غير الممكن أن يقوم العضو بسد النقص ما لم يحس به، ولكن هل بإمكانكم استخدام مثل هذا التعبير في مثال السيارة؟ كلا بالطبع، فلا يمكن أن تقولوا: إنها تحس! كذلك الحال لو كان لدينا ـ مثلاً ـ إناء فيه ماء يتقطر منه ليصب في إناء موضوع تحت الأول، فإذا امتلأ الوعاء الثاني ثم نزلت قطرة أو أكثر لفاض الماء بمقدار القطرات الإضافية التي تنزل عليه، فلا يمكنكم هنا أن

تقولـوا: بأنّ هذا الإناء ((يحس)) بأنه امتلأ ولذلك يفيض بالقطرات الإضافية، فهـذا التعـبير لا يمكـن أن يصـدق علـيه، كما لا يمكن أن يصدق في أي حالة مماثلة تحدث بصورة تلقائية مثلما يفيض الماء من هذا الإناء بصورة تلقائية.

مـن هنا يتضح أنه حيثما رأيتم التكوين المادي المجرد لا يكفي في تفسير قـيام الموجـود بـالفعل بصـورة تلقائـية، فاعلموا أن القيام بذلك يرتبط بمبدأ الهداية، فعندما يبني الموجود عضواً جديداً فهذا يعني أنه يبني نظاماً أيضاً، أجل مـن الثابـت ـ كمـا يقـال ـ إن خـواص الذكـورة والأُنوثـة ناتجـة مـن عمـل الهـرمونات ومـا تفـرزه إلى الـدم مـن الخصـيتين في الـرجل وفي المبـيض في المـرأة، كـل هذه الأسباب وأمثالها موجودة ولا نقاش فيها، ولكن عندما يصل الأمـر إلى قولكم بأن هذا العضو أو ذاك يقوم بهذا العمل أو ذاك بهدف سد النقص الحاصل، فإن إدخالكم عامل الهدفية هو ما نقصده بمبدأ الهداية.

توجـد في الجسم عناصر متعددة مثل الصوديوم والبوتاسيوم، وقد تتغير مقاديـرها، ونقـص مقدار أحدها يؤدي بالعنصر الذي زاد مقداره إلى القيام ـ وبصـورة تلقائـية ـ بعملـيات كـيماوية لسد النقص الحاصل، لكننا نقول: إن هذا العنصر ((يحس)) بسبب ضيق العبارة.

الهدفية في عمل الكائنات الحية

الأسـتاذ المطهـري: يصـدق على هذه الظواهر الكلام نفسه الذي تقدم بشأن عدم إمكانية تفسير التغييرات التي تحدث في ذوات الكائنات استناداً إلى مـبدأ الصـدفة. عندما تنظرون بتمعن في طبيعة عمل الأشياء، فهل يمكنكم أن تجدوا فيها حركات غير هادفة؟ كلا إن طبيعة عملها تكشف عن وجود الهدف بوضوح، فإذا كان تكوينها المادي بمثابة السيارة فهي ـ كماكنة ـ لا هدف لها في

عملها، لكنّ لصانعها هدفاً من صنعها بلا شك.

أجل، لا أنكر أن من الممكن أن يتم تطوير السيارة إلى درجة يصير عملها شبيهاً بعمل الموجودات الهادف، ولكن ضمن حدود لا تصل إلى مستوى القيام بأعمال غير مألوفة مثل التكيف مع البيئة. ورغم ذلك فإنني لا أريد هنا أن تقبلوا هذا الرأي كحقيقة ثابتة، ولكن أدعوكم لدراسته.

المشاهدات العلمية تؤيد الهداية الخارجية

ـ أراد السيد الدكتور إثبات أن جميع الآثار التي نراها في الموجود الحي هي نتيجة لعمل الغدد، وهذا الأمر قد كشف عنه العلماء حديثاً، ولم يكن معروفاً في السابق، فقد ثبت أن الغدة الموجودة في الأُنثى تختلف عن الموجودة في الذكر، ولو استبدلنا هذه بتلك لظهرت آثار كل منهما في البدن الذي نقلت إليه إذا تم ذلك في مرحلة معينة من عمر الحيوان وضمن أوضاع خاصة. أما قول سماحتكم فهو يعني أن الاحتياج ـ وليس الغدد ـ هو الذي يوجد العضو كما أشرتم لذلك في المثال الذي ضربتموه، وهو مثال ظهور مخلب في قدم الدجاجة بسبب تغيير نمط حياتها وليس بسبب عمل الغدد، وهذا الاحتياج أمر خارج عن دائرة المادة وآثاره مشهودة في الأنسجة الأخرى، فمثلا لو زرعنا أحد الأنسجة العضلية في المختبر فانه سيتغذى ويتكاثر حتما، ولكن تكاثر الأنسجة العضلية في البدن الذي يتعرض لجرح يكون محدوداً بحدود سد النقص الحاصل فيها فمثلاً إذا كان الشرخ الذي حصل في الجلد هو بعمق ميليمترين، فإنّ تكاثر الأنسجة سيكون بمقدار ما يسد هذين الميليمترين، فإذا سد الحاجة توقف تكاثره، في حين أن تكاثر هذه الأنسجة

نفسها يستمر في المختبر ما دامت الأوضاع اللازمة متوفرة، وذلك لعدم وجود حدود لتكاثره، خلافاً لما هو الحال في بدن الحيوان أو الإنسان.

الهداية غير النظم الخلقي

الأستاذ المطهري: لقد وصل البحث إلى مستوى جيد، واتضحت دائرته تقريباً، فقد قلنا في بداية كلامنا: إن ما نريد البحث بشأنه هو: هل أن مبدأ الهداية المنظمة الموجودة في عمل الأشياء لازم ذاتي للنظم الحاكم في كياناتها الخلقية ولا ينفصل عنها؟ أم أن هذا المبدأ أمر مستقل يضاف إلى مبدأ النظم الموجود في التركيب الخلقي للأشياء، بمعنى أنها مخلوقة أولاً بنظم خاص ومهدية ثانياً طبقاً لمبدأ آخر؟

إن ما نسعى لإثباته هو الشطر الثاني، ولكن حتى إذا فرضنا عدم إمكان إثباته فلن يضر ذلك باستدلالنا على وجود الله، فبرهان وجود النظم يبقى على قوته، أما ما استنبطناه نحن من القرآن الكريم ونعتقد بصحته أن طريقي النظم والهداية برهانان مستقلان في إثبات التوحيد، وقد يكون ثمة نقص أو نقاش في صحة ما استنبطناه من القرآن الكريم، لكننا على أي حال لم نجد إشكالاً فيما استنبطناه.

تجلي هداية الخالق في عمل المخلوق

لاحظوا النقطة التي أوصلنا إليها البحث بشأن هذا الموضوع، إننا لا ننكر أن تكون الكيانات المادية للأشياء مصنوعة بصورة تبدو كأنها تقوم بأعمالها عن وعي وإدراك، لاحظوا مثلاً المركبات الفضائية التي ترسل إلى

الفضاء، فقد صنعوها بصورة تنفصل معها بعض أجزائها عنها عند وصولها إلى نقطة معينة، وتبدو كأنها تنزع جلدها وتخرج منه مركبة أخرى تكون هي المؤهلة لمتابعة مسيرها بعد تلك النقطة، وتتكرر هذه العملية عند الوصول إلى نقطة ثانية، فتخرج من داخل المركبة الثانية مركبة ثالثة تواصل المسير إلى أن تصل مثلاً إلى القمر، ثم تبدأ بإرسال الأخبار، فهذه الأعمال التي تبدو أعمالاً ناتجة عن إدراك وشعور ناتجة في الواقع عن إدراك وشعور الصانع الأول الذي نظم صنع المركبة الفضائية بهذه الطريقة، أما المركبة نفسها فهي لا تعي ما تقوم به، إنها تلتقط الصورة وترسلها إلى المركز دون أن تعي معنى ما تقوم به ولا حاجة لأن تعي، بمعنى أن قيامها بهذا العمل لا يستلزم أن تكون ذات إدراك وشعور.

ينبغي أن تدرسوا هذه الظواهر بمزيد من التعمق لتعرفوا: هل إن هذه النشاطات المثيرة للدهشة التي نراها في سلوكيات الموجودات الحية حتى في النظرات العابرة، يمكن حدوثها دون أن يكون في الموجودات نوع من الشعور والإدراك، أو نوع من الحياة الشعورية، أو «نفس»[1] أو شيء يكون عمله عن وعي وشعور حتماً وإلا لما استطاع القيام بعمله؟ أي هل إن من الممكن

---

(١) لا يمتلك الإنسان ما يعبر به عن هذه الحقيقة، والمراد هو وجود نوع من التدبير في الحياة نفسها، سموه «الحياة»، أو «النفس»، والنفس تعني قوة الحياة، فهي ليست شيئاً منفصلاً عنها، فهم يطلقون اسم «النفس» على «الحياة» عندما يتصورونها كقوة جوهرية في الجسم تجعله يكتسب حالة جوهرية، أي تكون الحياة هنا قوة جوهرية وليست خاصية للجسم أو صفة عرضية.

حدوث تلك النشاطات بغير إضافة هذا الشيء الشعوري إلى الكيانات المادية للأشياء؟ أم أن الأمر لا يستلزم إضافة هذا الشيء الشعوري ويمكن أن تقوم الأشياء بنشاطاتها دون الحاجة إلى وجود الشعور؛ لأن الشعور موجود في جهاز السيطرة الذي يشتمل عليها كيانها المادي؟

عليكم بالمزيد من دراسة هذا الموضوع للتوصل إلى حقيقة الأمر.

المحاضرة السادسة

دلالة برهان هداية الموجودات

القسم الثاني

ملخص الاستدلال ببرهاني النظم والهداية

موضوع البحث هو مبدأ الهداية الذي ذكره القرآن الكريم ـ ولعله للمرة الأولى ـ كمبدأ مستقل عن مبدأ ((إتقان الصنع)) في باب معرفة الله: ولم يحظ هذا المبدأ بما يستحقه من الاهتمام حتى بعد تنبيه القرآن المجيد إليه، إلا أنّ التطور الفكري والعلمي بين حقيقة كونه مبدأ مستقلاً، ونحن نعتقد بأنه مبدأ جدير بالمزيد من الدراسة والبحث.

إن دلالة برهان النظم وإتقان الصنع واضحة للغاية، وهو يعني أن دراسة النظم السائد في الكيانات المادية للموجودات تكشف عن وجود عنصر العقل والحكمة في إيجادها، ويكفي في إثبات المطلوب من هذا البرهان أن نعتبر العالم أو أجزاءه بمثابة مكائن مصنوعة بنظام دقيق، بل وبمثابة مباني مبنية، فهي تدل على أن بانيها وصانعها لا يمكن أن يكون فاقداً للفكر والشعور والإرادة مثلما لا يمكن أن يكون صانع الساعة ذات الأجزاء المنظمة بدقة فاقداً لذلك، وهذا من الأمثلة التي يضربونها عادة، ومثله أن من يرى بناية مبنية بشكل خاص يدرك بوضوح أن بناءها يستند إلى إرادة معينة وإدراك معين وكذلك الحال إذا رأينا سيارة أو أي ماكنة أخرى، فيكفي لإثبات وجود الله أن ننظر إلى العالم وإلى جميع أجزائه نظرتنا إلى الماكنة المصنوعة بنظم دقيق[1].

---

(١) من كلام أمير المؤمنين عليه السلام: ((الحمد لله الدال على وجوده بخلقه)) (نهج البلاغة، الخطبة: ⬅

أما مبدأ الهداية فهو برهان مستقل أسمى من الأول، وهو يتعلق أساساً بعمل الأشياء وليس بتكوينها، ولكن هذا البرهان لا يكون مستقلاً إذا اعتبرنا عمل الأشياء نتيجة ذاتية وحتمية لتكوينها، كما هو الحال في الماكنة المصنوعة بنظم معين لإنجاز عمل معين، فيكون قيامها بعملها نتيجة ذاتية لنظم صنعها، فقيام الساعة ـ مثلاً ـ بعملها لا يحتاج إلى هداية خاصة؛ لأن نظم صنعها يقتضي قيامها، ولكن الدراسات العلمية التي أجريت على الموجودات الحية تبين أن لكياناتها المادية المخلوقة بنظم دقيق جداً أثراً حتمياً في عملها، ولكن يوجد إلى جانب هذا الأثر أثر آخر لقوة مجهولة في هداية الموجودات للقيام بعملها؛ لأنها تؤدي عملها بطريقة لا يكفي لتفسيرها الاستناد إلى طبيعة تكوينها المادي وحده، وقد تناولنا في المحاضرة السابقة الحديث عن وجود هذه الظاهرة في الجمادات أيضاً، وإن كانت في الموجودات الحية أكثر وضوحاً، وإذا ثبتت هذه الظاهرة يثبت مبدأ الهداية كدليل مستقل في باب معرفة الله، وهذا ما تشير إليه ظواهر الآيات الكريمة، كما بينا ذلك سابقاً وقلنا: إن القرآن الكريم يذكر النظم والهداية كدليلين مستقلين لمعرفة

⮌

١٥٠)، ((ظهر للعقول بما أرانا من علامات التدبير المتقن...)) نهج البلاغة، خطبة: ١٨٠، ((... ولو ضربت في مذاهب فكرك لتبلغ غاياته، ما دلتك الدلالة إلا على أن فاطر النملة هو فاطر النخلة، لدقيق تفصيل كل شيء. ..)) (الخطبة ١٨٣)، ((الحمد لله. ... الظاهر بعجائب تدبيره للناظرين...)) (الخطبة ٢١١)... ((عجبت لمن شك في الله وهو يرى خلق الله...)) والنصوص الشريفة قرآن وسنة كثيرة في هذا الباب. [المترجم].

الله، فقولــه تعــالى: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾[١] يشير إلى الدليل الأول فيما يشير إلى الدليل الثاني قول: ﴿ثُمَّ هَدَى﴾.

ورب قـائل يقـول: ما هو وجه استدلالكم على ما تقولون بطريقة عمل الأشـياء؟ وما هي الخصوصيات الموجودة في هذه الطريقة؟ وكيف تدل على أن الـتكوين الآلـي للأشياء لا يكفي وحده لتفسير عملها؟ نجيب عن ذلك بإيجاز فيما يلي :

اختلاف الإلهيين والماديين بشأن العلة الغائية

مـن الـنظريات المعـروفة نظـرية ((العلـل الأربـع)): العلـة المادية، العلة الصـورية، العلـة الفاعلـية والعلـة الغائـية، وقـد لا تكون هذه النظرية دقيقة بالمسـتوى المطلـوب خاصـة في بدايـة ظهورهـا، فقد كانوا عادة ما يستخدمون لتوضـيحها أمـثلة هـي مـن مصـنوعات الإنسـان، ولا يخفى أن هذه الأمثلة لا تنطـبق بالكـامل ـ ولا يـنبغي أيضـاً أن تنطبق بالكامل ـ على موجودات عالم الطبـيعة، فهـم يضربون ـ مثلاً ـ مثال الكرسي ويقولون: يجب أولاً توفر المادة التي يصنع منها الكرسي كالخشب أو الحديد، وهذه هي العلة المادية، كما يجب ثانياً إعطاء شكل معين لهذه المادة لكي تصبح بصورة كرسي، ولو أعطي شكل آخـر لهـا لأصـبحت باباً وسلَّماً، وهذه هي العلة الصورية، أما العلة الفاعلية فهـي القـوة التي تحدث التغييرات في المادة وتجعلها بالشكل المطلوب، والهدف الـذي يـريد الفاعل تحقيقه من فعله هذا هو صنع كرسي ليجلس عليه، وهذا

---

(١) طه: ٥٠.

الهدف يسمى العلة الغائية.

هذا المثال منتزع من المصنوعات البشرية، فهل توجد هذه العلل الأربع في عالم الطبيعة أم لا؟ لا يشك أحد في ضرورة وجود العلة الفاعلية، فلا يوجد أي اتجاه فلسفي أو فكري ينكر ضرورة وجود العلة الفاعلية لإيجاد الأشياء، فالجميع متفقون على ضرورة وجود قوة مؤثرة لحدوث هذه التحولات والتغييرات. أما الاختلاف بين الإلهيين والماديين فهو يتمحور بشأن وجود العلة الغائية أكثر من أي شيء آخر، فالشبهات مثارة تجاه وجودها بالدرجة الأولى، فالماديون ينكرون وجود أي دور للعلة الغائية أساساً في عمل العالم الكوني ويحصرون تأثيرها في دائرة أفعال الإنسان أو الحيوانات، بل وفي بعض أفعال الإنسان وليس في كلها، وهم يرون أن من الخطأ توسيع دائرة تأثيرها لتشمل العالم برمته.

أما الإلهيون فهم يعتقدون بتأثير مبدأ العلة الغائية في جميع أعمال العالم الكوني حتى في الطبيعة الخالية من الروح (الجمادات) ولكن ينبغي هنا الالتفات إلى أن مفهوم العلة الغائية لدى الحكماء الإلهيين يختلف عن المفهوم العرفي والساذج الرائج لدى غيرهم الذين يتوهمون أن الله مثل الإنسان ويقولون: عندما يريد الله أن يخلق شجرة يحضر المادة اللازمة ثم يجعلها على الصورة المطلوبة، ويكون له هدف من هذا الفعل مثلما أن للإنسان هدفاً من العمل الذي يقوم به وغاية الأمر أن الهدف الإلهي موجود في علم الله فيما يكون محل هدف الإنسان (النجار) في ذهنه!! وهذا هو المفهوم العرفي الساذج للعلة الغائية أما مفهومها الدقيق فهو متمايز بالكامل، كما سيتضح من البيان المختصر التالي.

مفهوم العلة الغائية ودورها

نقول في توضيح مفهوم العلة الغائية: لو كانت الأسباب القبلية الموجبة لإيجاد شيء معين متوفرة بالكامل دون أن تكون العلة الفاعلية متقدمة زمانياً ولا أثر لها الآن، بل كان ما وقع في الماضي كافياً بالكامل لوقوع ما يجب وقوعه في المستقبل، فلا محل هنا للعلة الغائية، بمعنى أن الماضي هو الموجد بالكامل لـ((الحاضر))، والحوادث الماضية هي التي توجد الحوادث اللاحقة وبصورة متتابعة، كما في مثال الساعة الذي أشرت إليه سابقاً، إذ إن حركة عقاربها مرهونة بالكامل بالحوادث التي تقع قبلها، بدءاً من قيامكم بإدارة النابض لكي تجتمع حلقاته الأمر الذي يؤدي إلى خزن طاقة يبدأ بإطلاقها تدريجياً بفك حلقاته، فتنتقل هذه الطاقة ـ وبصورة جبرية ـ عبر العجلات الدقيقة الموجودة في الساعة والمرتبطة بالعقارب التي تتحرك ـ بتأثير هذه الطاقة، فلا يوجد في هذا المثال عامل آخر غير العوامل المذكورة يؤدي دوراً في عمل الساعة.

أما إذا كان تأثير الحوادث الماضية لا يؤدي بالكامل إلى وقوع الحادث الحاضر، كأن يكون بنسبة ٥٠٪ مثلاً، أي يكون للحوادث المستقبلة دور في وقوع الحادث، فيكون الأمر شبيهاً بوضع شيء له سائق يدفعه من خلفه وقائد يجره من أمامه بحيث لا يكفي السائق وحده لتحريك الشيء، ومثل هذه الحالة تكون موضوعاً للعلة الغائية؛ لأن هذه العلة متعلقة بالمستقبل الذي يكون فيه دائماً نوع من الجذب للماضي. وعليه يكون الحاضر ـ في مثل هذه الحالات ـ مرتبطاً بماضيه من جهة وبمستقبله من جهة ثانية، فإذا لم يكن لمستقبله وجود، ولم يكن من المقرر أن يوجد لم يكن لماضية وجود أيضاً. وبالتالي، فإن كل ماض هو هنا مرتبط بالماضي المتقدم عليه بحيث لولاه لما

وجد، كما أنه مرتبط بمستقبله بحيث لو لم يكن لـه مستقبل لما وجد أيضاً، فإذا رأينا حادثاً يقع على هذا النحو، بحيث يضعه ماضيه على مفترق طريقين، فإنه سينتخب منها الطريق الذي يختاره لـه مستقبله. ولتوضيح الأمر والاستدلال به أضرب لكم المثال التالي :

النظم التكويني وحدوده

لاحظوا مقدار النظم الدقيق الذي يمكن أن تصل إليه تقنية صناعة المكائن والتطور الذي يمكن أن تصل في إنجاز أعمالها، فقد صنعت في عالم اليوم ـ كما يقال ـ أجهزة تتكلمون أمامها باللغة الإنجليزية مثلاً فتقوم بترجمة كلامكم إلى اللغة الفرنسية، وليس ثمة ما ينفي صنع مثل هذه الأجهزة، فهي تستند في عملها إلى برمجة خاصة تشمل تحويل جميع الحروف والكلمات والجمل في اللغة الإنجليزية إلى ما يقابلها باللغة الفرنسية، فهي مصنوعة بنظام حسابي دقيق يجعلها تحول جملة ((أريد ماء)) التي تكتبونها على الآلة الطابعة وغيرها إلى ما يقابلها في اللغة الفرنسية. وهذا النظم والبرمجة قد تمت كلها في الماضي، وهي التي توجد بالكامل الترجمة الحاضرة، أي أن ارتباط هذا النظم والبرمجة بعمل الجهاز ارتباط حتمي ضروري.

هذه هي الحدود التي يمكن أن يصلها تطور نظم الأجهزة الآلية (أي يبقى في دائرة الارتباط الحتمي بين الماضي والحاضر)، وقد يتمكن الإنسان من تطوير هذه الأجهزة واختراع جهاز قادر على ترجمة ما تتكلمون به أمامكم إلى جميع اللغات العالمية، ولكن كل ذلك يقوم على أساس برمجة خاصة وحسابات دقيقة توسع عمل الجهاز تدريجياً، لكنها سابقة لعمله زمانياً في كل

الأحوال.

فقدان التركيب المادي لقدرة الاختيار والإبداع

ولكن لدي سؤال هنا، هو: هل يمكن اختراع جهاز يكون قادراً على الإبداع إضافة إلى القيام بمثل هذه الأعمال، كأن يقوم بالتنبيه إلى الأخطاء غير الظاهرة للمتكلم أمامه وتصحيحها؟ بمعنى أن يفهم مقصودك الحقيقي إذا قلت ـ مثلاً ـ: أريد خبزاً لكنك كنت تنوي أن تقول: أريد ماء، فيترجم جملة «أريد خبزاً» التي تفوهت بها إلى جملة «أريد ماء» التي تقصدها في الواقع؟ أي هل يمكن أن يصل تطور صنع الجهاز إلى درجة يكون معها قادراً على إيجاد إبداعات من عنده تجعله قادراً على تمييز خطأ المتكلم أمامه ومعرفة مقصوده أو التفكير في احتمال أن يكون المتكلم قد أخطأ في التعبير عن مراده؟

واضح أن الإجابة عن هذا السؤال هي بالنفي، فليس من شأن الأجهزة الآلية القيام بالإبداع والانتخاب بما يعنيه من أن ينتخب الجهاز من الخيارات المتساوية الخيار الذي يوصله للهدف، لأن الانتخاب مرتبط بالمستقبل، وهو يستلزم التفكير لمعرفة الخيار الأنسب للمستقبل من بين الخيارات الحاضرة، وهذا ما لا يتناسب مع المصنوعات الآلية مهما كانت متطورة؛ لأنه من مصاديق التكيف مع البيئة، وهذا ما لا يمكن حدوثه في المكائن الآلية فمثلاً إذا كنت تتكلم بشيء أمام جهاز الترجمة الفورية، فدخل فجأة شخص لا تريد أن يطلع على ما تقوله دفعاً لبعض أشكال سوء الفهم، فهل يمكن لجهاز الترجمة ـ ومهما كان متطوراً ـ أن يترجم لهذا الشخص ما تقوله بصورة تدفع سوء الفهم المحتمل؟ أي هل يمكن أن يكيف عمله بما يتناسب مع أهداف

صاحبه؟ هل يمكنه القيام بذلك بصورة تلقائية؟ وهل يمكنه إصلاح بعض أجزائه بصورة تلقائية إذا وقع فيها عطب، أو يقوم ـ بنفسه ـ بصنع جزء جديد، محل الجزء الذي وقع فيه عطب؟ وهل يمكن أن يشعر تلقائياً بالنقص في مقادير بعض أجزائه، فيبادر إلى تعويض ما نقص ويصنع مواد جديدة لسد النقص فإذا اكتمل المقدار اللازم توقف عن صنع المزيد ؟

الإجابة واضحة، فلا يمكن للأجهزة الآلية ـ ومهما كانت متطورة ـ أن تقوم بمثل هذه الأعمال فهي خاصة بالموجودات الحية، فقد قالوا: إن ما يميز عمل الموجودات الحية أمور هي: وجود عنصر الانتخاب في عملها، وكذلك القدرة على إحداث تغييرات في تكوينها الخلقي وفي طبيعة تحركها بهدف التكيّف لمقتضيات تغير العوامل الخارجية والحوادث المستجدة، وقد ضربت لكم في المحاضرة السابقة مثالاً على ذلك، هو مثال ظهور مخلب في قدم الدجاجة ـ بصورة تدريجية ـ إذا اضطرت مدة للدخول في عراك ضد الديوك، وقد اطلعت فيما بعد على أن العلم الحديث قد اكتشف كثيراً من مظاهر التكيف مع المحيط في الموجودات الحية تفوق كثيراً في أهميتها المثال المتقدم يقول علماء الأحياء: تمتاز بعض الحيوانات بقدرة خارقة على بناء الأعضاء الجديدة، في حين أن المألوف في الكائنات الحية هو امتلاكها القدرة على ترميم ما يتلف منها ضمن حدود معينة، فهي تبدأ بتوليد خلايا جديدة بالمقدار اللازم عند حدوث جرح في أبدانها أو جلودها ثم تتوقف عن توليد المزيد، ولكن إذا قطعت يد الإنسان مثلاً فإن بدنه لا يستطيع بناء يد جديدة، ولكن بعض الحيوانات مثل السرطان البحري، تستطيع القيام بمثل ذلك، فإذا قطعت أحد أرجلها قامت بصنع رجل جديدة، فتقوم بذلك بالمقدار اللازم

لسد حاجتها؛ أي بمقدار ما تستلزمه حياتها المستقبلة، وتتوقف عن القيام بذلك عند سد هذه الحاجة.

الإبداع والاختيار في الكائنات الحية

يكشف امتلاك الموجودات للقدرة على التكيف للبيئة والحوادث المستجدة والعوامل الخارجية، وكذلك العمل في تحقيق هذا التكيف بالمقدار اللازم لسد الحاجة، عن وجود عنصري الإبداع والاختيار في عملها وتحركها، ووجود هذين العنصرين يكشف بدوره عن وجود نوع من الهداية، إضافة إلى ما يوفره له تكوينها الذاتي من مؤهلات للقيام بهذه الأعمال[1]، ورغم أن

(١) نجد في خطب نهج البلاغة كثيراً من الإشارات لعنصر الهداية في حركة المخلوقات كافة الحية منها والجمادات الظاهرية التي تصرح الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة بأن لها درجة معينة من الشعور والطاعة للإرادة الإلهية، ويبدو من مراجعة هذه النصوص أنها تعبر عن دليل الهداية هذا بتعبير التدبير ((الإلهي)) لحركتها أو الأمر الإلهي والتسيير الرباني لها، فمثلاً يقول أمير المؤمنين عليه السلام في الخطبة ١٨٤ من نهج البلاغة وضمن حديثه عن وجود الكائنات وفنائها ثم إحيائها ثانية: ((... **ولكنه سبحانه دبرها بلطفه، وأمسكها بأمره وأتقنها بقدرته...**)) ويقول سلام الله عليه في الخطبة ١٨٣ وبعد ذكر خلق الكائنات وعجائب حركتها: ((... **فالويل لمن أنكر المقدر وجحد المدبر...**)) والتقدير إشارة إلى دلالة أصل نظم المخلوقات على وجود الله، والتدبير إشارة إلى دليل الهداية على وجوده بتدبير حركة المخلوقات ضمن مسارات معينة، ويقول عليه السلام في الخطبة ٨٩: ((**فظهرت في البدائع التي أحدثها آثار صنعته وأعلام حكمته، فصار كل ما خلق حجة له ودليلاً عليه، وإن كان خلقاً صامتاً، فحجته**

الوجود الهادي لها مجهولة بالنسبة لنا، إلا أن طبيعة ما تقوم به هذه الموجودات من أعمال اختيارية تشبه تقريباً أعمال الإنسان الاختيارية؛ وكذلك طبيعة ما تقوم به من أعمال إبداعية تكشف عن حتمية وجود قوة تجذبها للتحرك بهذا الاتجاه، وهذه القوة يمكن أن تكون نوعاً من ((الشوق))، وهي قوة موجودة بلا ريب، وإن كانت حقيقتها مجهولة بالنسبة لنا، ولذلك نطلق عليها أسماء من قبيل: قوة العشق أو الإرادة أو التسخير، أو التسخير الغيبي، فتعدد هذه الأسماء لا يؤثر شيئاً على حتمية وجودها ودورها في هداية حركة الموجودات.

ومن حسن التوفيق أنني قرأت الليلة الماضية بالذات، فقرأت كثيراً من كتاب صغير عنوانه حسب الترجمة الفارسية له ((راز آفرينش إنسان))، وهو من تأليف العالم الأمريكي ((كريسين موريسون))، فقد وجدت هذه الفقرات تتحدث عن موضوع الحياة، وتبين الموضوع الذي نتحدث عنه هنا، وهو فقدان المادة لقدرة الإبداع الموجودة في الكائنات الحية، أقرأ لكم فيما يلي إحدى هذه الفقرات لأهمية هذا الموضوع، يقول المؤلف :

((لا تنجز المادة أي عمل خارج دائرة قوانينها وطبيعة الأنظمة التي تحكمها، إذ توجد بالفعل مجموعة من القوانين والأنظمة الخاصة بالمادة، فهي تخضع لها وتنفذها جبرياً، فالذرات وأجزاؤها خاضعة لقوانين الجاذبية الأرضية

⊃

بالتدبير ناطقة، ودلالته على المبدع قائمة ...))، ويفهم من النص الأخير أن دليل الهداية والتدبير أقوى دلالة في معرفة الله من أصل دليل الخلق والنظم وإتقان الصنع، كما هو الفرق بين قوة الدليل الصامت والدليل الناطق. [المترجم] .

والتفاعلات الكيماوية وآثار المواد الكهربائية، ولذلك فليس للمادة قدرة ذاتية على الإبداع، فالحياة هي وحدها التي توجد في كل لحظة صوراً جديدة وموجودات بديعة، ولولا وجود الحياة لكانت الأرض الواسعة صحراء مجدبة، وبحاراً ميتة لا فائدة منها)).

وهذه هي زبدة الكلام في هذا الموضوع.

العلم الحديث يؤيد وجود الهداية

يقول بعض الناس: طبق ما يذكره علم الأحياء؛ فإن جميع الكائنات الحية ترجع ـ في التحليل النهائي ـ إلى ما يعرف بالخلية الأولى، أي أن الحيوانات والنباتات ترجع إلى أصل واحد، وهذا هو مبدأ التكامل الذي يعتبر أفضل تعبير عن مبدأ الهداية، وهنا أعرض السؤال التالي: هل أن تلك الخلية الأولى ـ بتكوينها المادي المنظم ـ قد بلغت مرتبة من التكامل تحولت معها إلى نوعين: خلية نباتية وأخرى حيوانية، بحيث صارت طريقتا أداء واحتياجات كل من هاتين الخليتين على طرفي نقيض، وبلغ التمايز بينهما درجة جعلت كلاً منهما عاجزة عن مواصلة الحياة لو وضعت في غير بدنها، أي نقلت الخلية النباتية إلى بدن الحيوان، ونقلت الخلية الحيوانية إلى بدن النبات ؟

لو اعتبرنا ـ فرضاً ـ أن الخلية الأولى أو النطفة الأولى لتكوين أي موجود حي ـ كالإنسان مثلاً ـ هي بحكم الماكنة الآلية، وقلنا: إنها ستنشطر أولاً إلى خليتين ثم تتكاثر تدريجياً إلى أن تشكل كل مجموعة منها أحد الأعضاء، فيكون لكل مجموعة تكوينها المادي الخاص بها، وكذلك احتياجاتها الخاصة وأداؤها العملي الخاص بها، فهي تتمايز في كل ذلك عن المجموعات

الأخرى من الخلايا: وهنا نعرض السؤال التالي: هل أن كل هذه الأعمال التي تجري ـ بهذه الكيفية في الرحم، وتؤدي إلى تشكيل الجنين تتم دون وجود عنصري الإبداع والاختيار؟ وهل بالإمكان صدور مثل هذه الأفعال من ماكنة (حيث فرضنا أن النطفة الأولى هي بمثابة ماكنة آلية)، فلا تستند في عملها سوى إلى قوة تدفعها من خلفها؟ أم أن الأمر يستلزم حتماً وجود قوة أخرى مستقلة (تجذبها من الأمام) تهديها في عملها هذا (المرتبط بمستقبلها)[1]؟

لا اعتقد أن ثمة حاجة لنقل المزيد من أقوال الأستاذ (كريسين موريسون) في الكتاب المذكور، إذ إننا بصدد التطرق إلى بحث آخر. وقد عرضت عليكم تصوري بشأن مبدأ الهداية، وهو تصور أولي قابل للتطوير ولا شك لأن الكتب العلمية والفلسفية لم تتحدث عن هذا المبدأ كمبدأ مستقل عن مبدأ النظم وإتقان الصنع؛ لكنني اعتقد أن هذا المبدأ ـ رغم كون التصور الذي عرضته عليكم بشأنه تصوراً أولياً كما قلت ـ هو مبدأ مهم؛ ونستطيع إثبات وجوده ـ وبصورة كاملة ـ في الموجودات الحية حتى إذا لم نستطع إثبات وجوده في الجمادات استناداً إلى الطريق العملي التجريبي المتعلق بدائرة الأمور المشهودة والمحسوسة، لكن القرآن الكريم يصرح بوجوده في كل الأشياء فهو

---

(١) يقول مولى الموحدين الإمام علي عليه السلام: **((أيها المخلوق السوي والمنشأ المرعي في ظلمات الأرحام ومضاعفات الأستار، بدئت من سلالة من طين، ووضعت في قرار مكين إلى قدر معلوم وأجل مقسوم، تمور في بطن أمك جنيناً، لا تحير دعاء ولا تسمع نداء، ثم أخرجت من مقرك إلى دار لم تشهدها، ولم تعرف سبل منافعها فمن هداك لاجترار الغذاء من ثدي أمك؟ وعرفك عند الحاجة مواضع طلبك وإرادتك ...))**. نهج البلاغة، الخطبة: ١٦١. [المترجم].

يقـول بوضوح: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾[١]؛ أجل ما نستطيع إثباته نحن بالطريق العلمي التجربي ينحصر بدائرة الموجودات الحية.

نماذج لظاهرة الهداية في الحيوانات

ذكـرنا في المحاضـرة السـابقة وجود عدة أنواع من الهداية في الكائنات، فنوع منها موجود في الجمادات، وآخر في النباتات، وثالث في الحيوانات ورابع في الإنسـان، وقـد ألفـوا كتـباً كـثيرة بشـأن أشكال الهداية الخفية الموجودة في الحـيوانات وقـد أشـرنا إلـيها مـراراً، فـلا حاجة لتفصيل الحديث عن كونها تشكل إحدى الظواهر العجيبة في عالم الخلق، والتي لا يمكن تفسيرها استناداً لأي معيار مادي، وهي التي يطلقون عليها وصف ((الغريزة)) والتحرك الغريزي وهـم يقولـون: كـلما كـان الحـيوان أضـعف ـ خصوصـاً الحشرات ـ فإن هذه الغرائـز والـتحركات الغريـزية تكون أقوى فيه أما في الإنسان فقد حل العقل والشـعور والفهـم والطـبع الاجـتماعي محـل الغرائز أي أنّ فيه نوعاً آخر من الهدايـة يحـل محـل الهدايـة الغريـزية، فهداية العقل والعلم والطبع الاجتماعي والـتعاوني تناسـب مرتـبة الانسـان في الـنوع الإنسـاني، في حـين أن الهداية الغريـزية تناسـب المرتـبة الوجوديـة للحيوانات، ولكن دون أن يعني ذلك أن الإنسان محروم بالكامل من الهداية الغريزية[٢].

---

(١) فصلت: ١٢.

(٢) يقـول الإمام الصادق عليه السلام في حديث التوحيد إلى المفضل مشيراً إلى نموذج لهذه الحقيقة: ((... انظـر الآن إلى ذوات الأربع كيف تراها تتبع أمهاتها مستقلة لا تحتاج إلى الحمل والتربية، كما ⟵

وتوجد في الحشرات خاصة غرائز وتحركات غريزية مدهشة وعجيبة للغاية نظير ما هو موجود في النحل والنمل والعنكبوت بكلا نوعيه المائي والبحري والأرضة وغيرها، وقد ذكرنا هذه الحشرات بالذات؛ لأنّ القرآن الكريم ذكرها فهو يقول بشأن النحل: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾(١) وتوجد بهذا الشأن عدة فرضيات لم تثبت بل قد أبطل بعضها، فبعضها يقول من المحتمل أن يكون عمل النحل صادراً عن علم وعلى نحو التعليم والتعلم، وغاية الأمر أننا لم نكتشف بعد طريقة ذلك، فلعل النحل تعلمت القيام بعملها قبل آلاف السنين ومن خلال التجربة، ثم أخذت بتعليم ما تعلمته للأجيال اللاحقة بواسطة نوع من التفهيم لا نعرفه، وقد ثبت بطلان هذه الفرضية في أنواع كثيرة من الحيوانات التي لا يرى الجيل اللاحق منها الجيل السابق له. إذ يموت الجيل السابق قبل ظهور الجيل اللاحق أو تزامناً مع ظهوره، ورغم ذلك يقوم الجيل اللاحق بالعمل نفسه الذي كان يقوم به الجيل السابق بالطريقة الدقيقة والمنظمة نفسها، ويذكرون كمثال على ذلك سلوك حشرة أصغر من النحل وأكبر من الذباب ((الأموفيل)) وهي مذكورة في كتاب

⬅

تحتاج أولاد الإنس، فمن أجل أنه ليس عند أمهاتها ما عند أمهات البشر من الرفق والعلم بالتربية والقوة عليها بالأكف والأصابع المهيأة لذلك أعطيت النهوض والاستقلال بأنفسها ...)) بحار الأنوار ٣: ٩٣ وقد ذكر عليه السلام في هذا الحديث نماذج أخرى لتمايز الإنسان عن باقي الحيوانات من هذه الزاوية. [المترجم].

(١) النحل: ٦٨.

((سـر خلـق الإنسـان))، وقد قرأت عنها في بعض كتب علم النفس بالفارسية والعربـية، وهذه الحشرة تبدأ ـعندما يحين موعد وضع بيوضهاـ بالبحث عن دودة معينة، وعندما تجدها تجلس في منطقة معينة على ظهرها وتلسعها بصورة دقـيقة جـداً، إذ تدخـل خـرطومها ـ مثلما تغرز الإبرة في الجسم ـ في جسم الـدودة وبمقدار لا يؤدي إلى قتلها، بل إلى تخديرها؛ لان قتلها يؤدي إلى تعفنها الأمـر الـذي يجعـلها غـير صـالحة لاحتضان البيوض التي تضعها تلك الحشرة علـيها، ثـم تمـوت هذه الحشرة فور وضعها لبيوضها وبعد أن تفقس البيوض تـبدأ الحشـرات الولـيدة بالـتغذي مـن بـدن تلك الدودة إلى أن تكبر وتظهر أجنحـتها، ثـم تمـارس أعمال حياتها العادية إلى أن يحين موعد وضع بيوضها، فـتقوم حينـئذ بـالعمل نفسـه الذي قامت به الأم، فتبحث عن هذا النوع من الـدود، وعـندما تعـثر عـلى واحـدة منه تلسعها في تلك النقطة المحددة وبدقة بالغـة وبالطـريقة نفسـها الـتي تخـدر الدودة دون أن تميتها، ثم تضع بيوضها علـيها و تكـرر الـدودة الـدورة الحياتـية نفسـها! وبعـد ذكـر هذا المثال يشير المتحدثون عنه إلى بطلان تلك الفرضية (فرضية التعلم) التساؤل كيف يمكن تفسـير هـذه الظاهـرة على ضوء القول بأن قيام الجيل اللاحق بما كان يقوم به الجيل السابق يتم عبر طريق التعليم والتعلم؟

كمـا يـنقل مؤلف كتاب ((سر خلق الإنسان)) قضايا عجيبة للغاية بشأن عمـل الأسمـاك وغيرهـا مـن الموجـودات الـبحرية، فـيقول: ((توجد أنواع من الأسماك تنتشر في جميع البحار والأنهار، لكنها تغادر محل عيشها ـ حيثما كان ـ عندما يحين موعد وضعها لبيوضها والتكاثر وتجتمع في منطقة محددة في بحر يقع إلى الجـنوب مـع أمـريكا، فتضـع بيوضـاً ثم تموت هناك، وعندما تكبر الأسماك الولـيدة تذهب إلى مواطن عيش أمهاتها، والعجيب أن كل مجموعة من الجيل

الولـيدة تذهب إلى مواطن عيش أمهاتها، والعجيب أن كل مجموعة من الجيل اللاحـق تذهب إلى المكان نفسه الذي كانت تعيش فيه الأسماك المولدة لها دون أن يحـدث أبسـط خطـأ في ذلك، وقد أجروا تجارب بهذا الشأن، فأخذوا مثلاً نوعـاً مـن السمك تعيش فقط في أنهار إنجلترا أو فرنسا، ولا توجد أسماك من هـذا الـنوع في مناطق أخرى، ونقلوه للعيش في أنهار أخرى، ثم لاحظوا أنها ذهبت إلى البحر، ومنه رجعت إلى الأنهار نفسها التي كانت تعيش فيها، وكأن المقدر لها أن تعيش في مكان معين!

لا يمكـن ـ بـأي حال من الأحوال ـ تفسير مثل هذه الظواهر على ضوء فرضية تعلم الجيل اللاحق من الجيل السابق، بل لا يمكن تفسيرها إلاّ بالقول بوجـود مخطـط أو هداية لهذه السلوكيات في الحيوانات؛ لأن الجميع يقرون بأن الجهـاز الدماغي والعصبي ـ في أي حيوان ـ عاجز عن القيام بمثل هذا التوجيه دون تعليم وهداية، فإن أكثر هذه الأجهزة تطوراً هو مخ الإنسان، ورغم ذلك فإنه عاجز عن القيام بمثل هذا التوجيه دون تعليم، فهو لا يحصل على علم ما لم يعلم.

أجـل وجـود المـخ فـيه يؤهلـه لتلقي الهداية، أما بالنسبة لموضوع وجود الهدايـة والتوجـيه في سـلوكيات الحيوانات فإن مظاهره كثيرة ومتنوعة وعجيبة للغاية وقد ألفت بشأنها كثير من الكتب.

أنواع الهداية للإنسان

نـنتقل الآن للحديـث عـن ظاهـرة الهدايـة والتوجيه في الإنسان، وهي تشـتمل عـلى عدة أنواع، نبينها طبقاً لما ورد في القرآن الكريم، ثم نبحث في

الأخلاقية))، ومعلوم أن الأخلاق ترتبط بالفرد وبالمجتمع، والمراد هنا أفضل الأعمال التي يقوم فيها الفرد تجاه باقي أفراد المجتمع، والتي تحقق مصلحة المجتمع ككل وبها يطوي طريق الكمال، فهي أفضل طريق يجب أن يختاره الإنسان لنفسه، لكي يصل إلى الكمال؛ لأنها ـ طبقاً للمصطلح العلمي ـ عبارة عن الأوامر التي يجب على الإنسان أن يقوم بها، وليست الأفعال التي يقوم بها فعلاً، أي أن موضوع البحث فيها هو: هل ينبغي للإنسان القيام بهذا العمل أو يجب عليه أن يتجنبه ؟

الإلهامات الأخلاقية الفطرية

وتوجد في فطرة الإنسان مجموعة من هذه الأوامر الأخلاقية التي تدعوه للقيام ببعض الأعمال وتنهاه عن البعض الآخر، وهي ما نطلق عليها وصف ((الإنسانية))، وإلى أحد مصاديقها يشير القرآن الكريم عندما يقول بصيغة السؤال: ﴿هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ﴾[1] وهذا يعني أن الإنسان بفطرته يدرك أن جزاء الإحسان هو الإحسان.

لو وقعت ـ فرضاً ـ في محنة شديدة كأن تنقطع بك الحيل وأنت تقطع الصحراء، ثم يأتي ـ صدفة ـ من ينتشلك مما أنت فيه ويقدم لك العون بدافع إنساني، فيصلح لك سيارتك مثلاً أو يعطيك ما تحتاجه من المال إذا كانت أموالك قد سرقت، وقد قام بذلك وأنت غريب في ذلك البلد وعابر سبيل لا يحتمل ـ ولو واحداً بالمئة ـ أن يراك ثانية، لذلك لا يمكن أن يقال بأنه قام

---

(١) الرحمن: ٦٠.

بمساعدتك رجاء الحصول منك على مكافئة فيما بعد، ولذلك تكون على يقين من أن فعله هذا صدر بدافع الإحسان المحض. ثم حدث ـ صدفة أيضاً ـ أن رأيت هذا الشخص نفسه في بلدك بعد خمس سنين مثلاً، وقد ابتلي هو ـ هذه المرة ـ بمشكلة صعبة، فما هو الموقف الذي سيمليه عليك وجدانك بعد اطلاعك على ما هو فيه؟ لا شك في أن الموقف الذي سيمليه عليك وجدانك هو: يجب علي أن أبادر إلى الإحسان إليه وأنقذه من مشكلته ـ وأنا قادر على ذلك في بلدي ولديّ من الإمكانات ما يكفي ـ مثلما أحسن هو إلي وأنقذني من تلك المشكلة. ومثل هذا الموقف هو ما نسميه حكم الوجدان الإنساني الذي لا يستند إلى غير هذا الوجدان.

قد يأتي من ينكر هذه الحقيقة، ولكن تدبروا فيها لتعرفوا: هل بالإمكان إنكارها؟ إن كل أمر ينحصر دليله في قولنا: إن هذا هو مقتضى الوجدان الإنساني السليم يعني أنه أمر تحكم به فطرة الإنسان. وإلى هذا المعنى يشير قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[1] وهو يصرح ـ مع تقديم القسم بالنفس ـ بأن النفس الإنسانية قد ألهمت وعرفت ـ بعد خلقها معتدلة سوية ـ بطبيعة الأعمال القبيحة والأعمال الصالحة، فهي تميز مصاديق القبائح والفجور عن مصاديق الطهارة والتقوى دون حاجة إلى معلم أو تجربة.

---

(١) الشمس: ٧ـ٨ .

المعارف القلبية وأحكامها الوجدانية

وثمة حديث شريف يناسب هذا الموضوع تذكرته الآن، وها أنا أنقله لكم، وقد نقلته من قبل في محاضرة ألقيتها في الندوة الشهرية للجمعية الدينية تحت عنوان ((الاجتهاد في الإسلام))، كما نقلته في بحث عن المرجعية، وهذا الحديث الشريف مروي عن الإمام الصادق عليه السلام في جواب لسؤال وجه إليه بشأن قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الكِتَابَ إِلاَّ أَمَانِيَّ﴾[1]، فقد روي أن رجلاً سأل الإمام عليه السلام عن الآية فقال: **((إذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا ما يسمعونه من علمائهم، لا سبيل لهم إلى غيره، فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علماءهم؟ وهل عوام اليهود إلا كعوامنا؟ يقلدون علمائهم، فإن لم يجز لأولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم؟))**

فأجاب الإمام عليه السلام عن هذا السؤال بحديث طويل نقلته في المكانين الذين أشرت لهما، وملخصه أنه عليه السلام بين أن تقليد العوام للعلماء على نوعين: جائز وغير جائز، ثم أشار إلى علة الحكم على العوام بالتقصير فقال: **((إن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح، وبأكل الحرام والرشا، وبتغيير الأحكام عن واجبها بالشفاعات والعنايات والمضايقات، وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به أديانهم، وأنهم إذا تعصبوا أزالوا حقوق من تعصبوا عليه، وأعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من**

---

(١) البقرة: ٧٨

أمـوال غيرهـم وظـلموهم من أجلهم، وعرفوهم يقارفون المحرمات، واضطروا بمعـارف قلوبهم إلى أن من فعل ما يفعلونه فهو فاسق، لا يجوز أن يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله، فلذلك ذمهم لما قلدوا من قد عرفوا ومن قد علموا أنه لا يجوز قبول خبره...))[١]

فقولـه عليه السلام: ((**واضطروا بمعارف قلوبهم...**)) يشير إلى إلزام جميع البشر بالمعـارف الـتي تضـطرهم إليها قلوبهم، وبالتالي فإن تقصير العوام يكمن في عـدم اتباعهم للإلهام الإلهي المودع في قلوبهم، والذي يصدر الحكم الوجداني الـذي يذكـره الإمـام عليه السلام في الفقـرات اللاحقة من حديثه، حيث يؤكد أن ما عـند الإنسـان مـن معـارف لا ينحصـر بمـا يتعـلمه في المدرسـة أو مـن خلال الـتجربة، بـل إن وجـدان الإنسـان الأولي يكفي في الحكم بعدم صحة تقليد العـالم أو الزعـيم الـذي يعمـل بمـا يخالف ما يدعو إليه، فإذا اتبعتم مثل هذا العـالم رغـم ذلـك فأنـتم مقصـرون ومسـؤولون أمـام الله. فالإمـام يستدل هنا بالأحكام الوجدانية الأولية والإلهامية.

النفس اللوامة والمحاسبة الذاتية

ونجـد في القـرآن الكـريم تعبيراً آخر عن هذه الحقيقة حيث يقول: **﴿لا أُقْسِـمُ بِـيَوْمِ القِـيَامَةِ * وَلا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾**[٢]؛ ومعنى ((لا أقسم)) هنا

---

(١) تفسير كنز الدقائق ٢: ٥٩ ـ ٦٠، نقلاً عن الاحتجاج للطبرسي٢: ٢٦٣.

(٢) القيامة: ١ـ٢

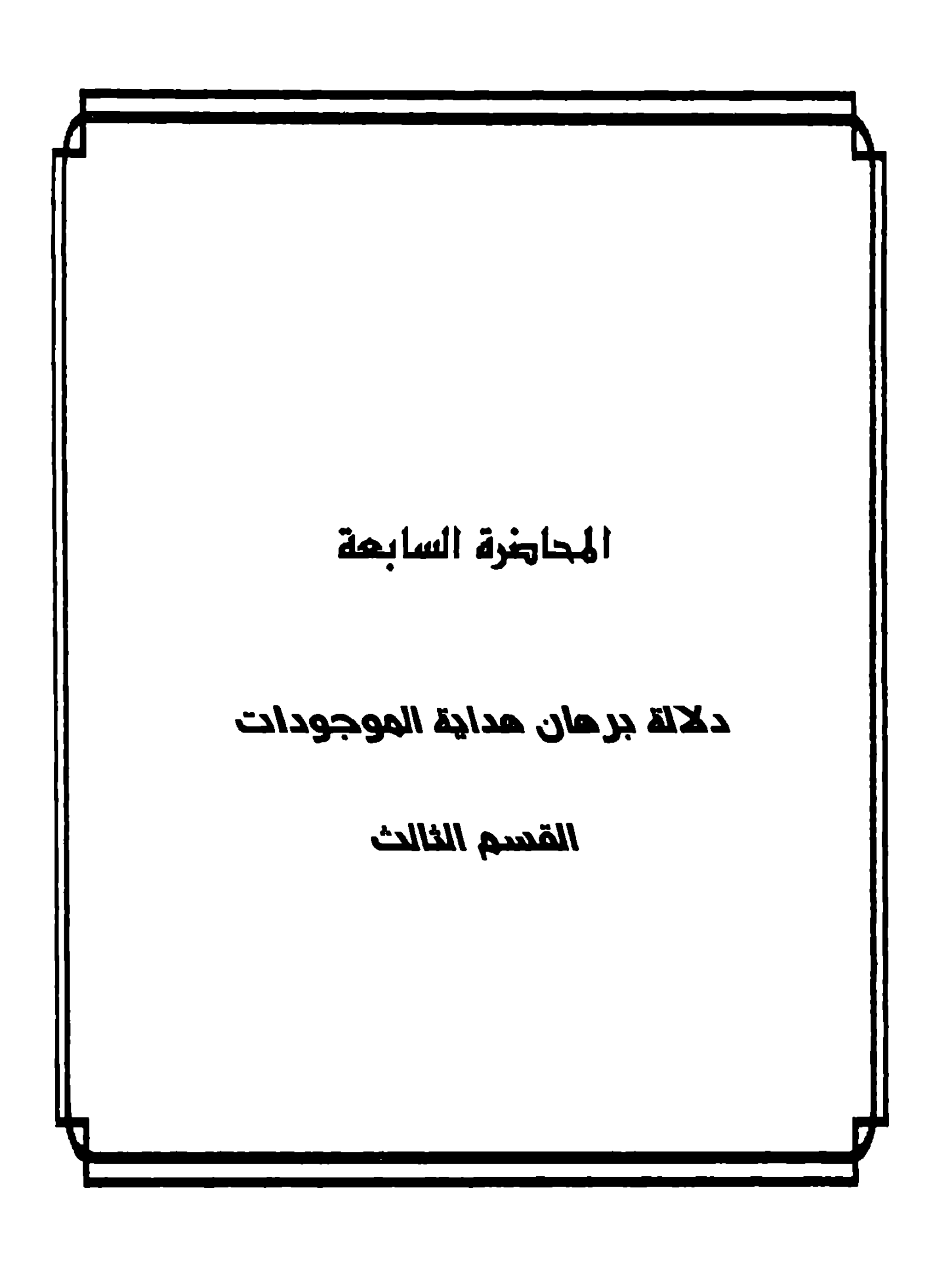
هـو: أوشـك أن أقسم، نظير قولنا: ((لا بروحك، لا بروحي)) الذي يفيد معنى العـزم عـلى القسم بهما، وقال بعضهم: المراد هو تأكيد القسم، ومهما يكن الحـال فلـيس هنا موضوع بحثنا. والملاحظ هنا ذكر النفس اللوامة إثر ذكر يوم القـيامة الذي هو يوم الحساب والمحاكمة التي يحاسب فيها الإنسان على أعماله الصـالحة والسيئة، فيعرضها الرب العليم على المعيار الذي يميز الأعمال ويبين للإنسـان حقـيقة أعماله ويكشف لـه صلاحها أو فسادها، أما النفس اللوامة فهي النفس الموجودة في داخل الإنسان والتي تلومه على ما يرتكبه من سيئات الأعمـال، أي أن الله قد جعل في وجدان الإنسان وقلبه ونفسه معياراً أو محاسباً يحاسبه ويلومه ويحاكمه عندما يختلي بنفسه بعد ارتكابه عملاً سيئاً، فيفكر فيما جناه ويلوم نفسه بنفسه على ذلك، ولا يخفى أنه لا يستطيع أن يلومها إلا بعد أن يحاكمهـا بنفســه ويصـدر عليها حكمه ويدينها ثم يلومها بعد ذلك. وهذه المحاكمة هي المحاكمة الوجدانية.

لقـد خلـق الله في كـيان الإنسـان هـذه الاحكام الوجدانية الإلهامية التي تجعـل الجاني بالتالي يدرك بنفسه أنه يرتكب الجرائم، فيلوم نفسه على ذلك، وتكشـف كثير من التجارب أن الجناة يصابون في عاقبة أمرهم بأمراض نفسية وعصـبية وأزمـات روحـية، وسـر ذلك يكمن في عجزهم عن قتل وجدانهم، ولذلـك فهـم يـتلقون الضـربات واللـوم مـنه باستمرار. فمثلاً كان ((بسر بن أرطـاة)) أحـد جـلاوزة معاويـة، وكـان في غاية الإجرام لا يتورع عن أي جريمة وكـان معاويـة يرسـله لبـث الرعـب في قلـوب الـناس في المـناطق التي كانت خاضـعة لحكـم أمير المؤمنين عليه السلام، ويأمره بعدم التورع عن ارتكاب أي جريمة بحـق رعايا حكومة أمير المؤمنين، وكان بسر ينفذ أوامر معاوية بأقسى ما يمكن،

فكان يذبح حتى الطفل الصغير عندما يتمكن منه، فقد قطع رأسي ابني عبيد الله بن عباس ـ وكان حاكماً على اليمن ـ بمرأى من والدتهما! ثم كانت عاقبته أن أصيب بالجنون!

ويقال أن الطيار الذي ألقى القنبلة الذرية على مدينة ((هيروشيما)) يقيم الآن في مستشفى المجانين! لقد بالغوا في تكريمه بعد عودته من تنفيذ مهمته ومنحوه الأوسمة، لكنه غرق فيما بعد في التفكير فيما ارتكبه وأدرك بشاعة عمله، ولم يستطيعوا إقناع وجدانه والتخفيف عنه رغم كل المحاولات التي قاموا بها من أجل ذلك.

هذا فيما يرتبط بالإلهامات الأخلاقية كأحد أنواع الهداية الخاصة بالإنسان، وتوجد أنواع أخرى ـ نوعان أو ثلاثة ـ سنتحدث عنها في المحاضرة اللاحقة، أحدها هداية ((الحدس)) التي تظهر في عمل العلماء، سواء كانوا علماء دين أو أصحاب الاختراعات والكشوف العلمية، فسنبحث هناك في هذا النوع لنعرف: هل هو من مصاديق الإلهام أم لا؟ وهل للإلهام دورٌ في تطور العلم إلى جانب عامل التجربة والتفكير المنطقي المألوف الذي يتوصل الباحث بواسطته إلى النتائج من نظم المقدمات الصغروية والكبروية والحسابات الرياضية، أم لا يوجد دور للإلهام في ذلك؟ وسأبين النظريات القديمة والجديدة في الإجابة عن هذه الأسئلة، وأتطرق لأقوال ابن سينا والغزالي، وكذلك لأقوال علماء العصر الحاضر بهذا الشان، فقد صرحوا بأن الحدس هو نوع آخر من الإلهام والهداية في السلوك البشري.



المحاضرة السابعة

دلالة برهان هداية الموجودات

القسم الثالث

أنواع الهداية للإنسان: العلم الإشراقي

بقـي أمامـنا نوعان من أنواع الهداية الموجودة في السلوك البشري ينبغي أن نـتحدث عـنها هنا، فقد ذكرنا في المحاضرة السابقة نوعاً واحداً منها، ونبدأ اليوم بالنوع الثاني وهو ((العلم الإشراقي))، والسؤال المثار هنا هو فيما يرتبط بمصـدر العلـوم التي يحصل عليها الإنسان، والمراد هنا العلوم البشرية، وليس العلـوم الـتي نقـر بكـون مصـدرها الوحـي والإلهـام، كعلوم ومعارف الكتب السـماوية، فهذه المعارف خارجة عن إطار بحثنا الذي ينحصر في دائرة العلوم التي يكتسبها الإنسان، فهل مصدر العلوم البشرية هو الفكر البشري ـ بنوعيه الاستدلال العقلي والتجربي ـ ولا غير، أم يوجد مصدر آخر لها ؟

الجـواب الـذي تـنتجه الـنظرة الأولية لهذا السؤال واضح نقول فيه: إن الإنسان يحصل على المعلومات في الفنون العلمية المتنوعة إما بواسطة التجربة والاختـبارات الـتي تثمر كشف الحقائق بصورة تدريجية، وإما بواسطة التفكير والاستدلال الذي يوصل إلى نتائج لم يكن يعرفها من قبل استناداً إلى مقدمات يعرفها مسبقاً نظير ما هو الحال في الاستدلال الرياضي المألوف.

ولكن إذا كان مصدر المعرفة البشرية منحصراً بهذين الطريقين، فيجب علينا أن نقـول: لا يوجـد أي دور في حصـول المعرفة البشرية لغير دور العلة الفاعلـية حسـب المصـطلح الفلسـفي؛ لأنـنا عـندما نجري تجربة على شيء ما يكـون دور العلـية للـتجربة ذاتهـا، فهـي التي توجد في أذهاننا صورة معينة،

وهذا يعني أننا حصلنا منها على المعلومة المتولدة في أذهاننا. فهي العلة الفاعلية وما في أذهاننا من علم معلول لها. وهكذا هو حال أشكال الاستدلال البشري، وهذا شكل بسيط لمعيارية العلة والمعلول.

دور «الحد الوسط» في الاستدلال المنطقي

يوجد رأي لعلماء المنطق منذ القدم؛ وهو رأي جيدٌ حقاً، يقول: توجد لدينا ثلاثة عناصر أصلية في أشكال الاستدلال المتنوعة هي: العنصر الأصغر، والعنصر الأكبر والحد الوسط، فمثلاً يشتمل الاستدلال التالي: «سقراط إنسان، وكل إنسان فان، فسقراط فان»، على العناصر التالية: الإنسان، الفاني، وهدفنا وهو معرفة: هل أن سقراط يفنى أم لا؟ فالحد الوسط «الإنسان» هو الذي يتكرر في كلا العنصرين الأصغر والأكبر ويربط بينهما، ولولاه لما استطعنا أن نعرف بأن سقراط يفنى فهو الذي يؤدي إلى استنتاج النتيجة المستفادة من هاتين المقدمتين من خلال الربط بينهما. ولأضرب لكم مثالاً توضيحياً قديماً جداً رأيته أيضاً في كتب علم النفس الحديثة وهو :

إن على من يريد الانتقال من طرف ترعة ماء إلى طرفها الثاني دون أن يضطر إلى خلع حذائه وجواربه، ودون أن يضطر إلى دخول الماء فتبتل رجلاه؛ أن يبحث عما يربط بين طرفي الترعة، فيأخذ مثلاً صخرة مناسبة ويلقيها في وسط الترعة لكي تربط بين طرفيها، وبذلك تصبح هذه الصخرة الوسيلة الرابطة التي تمكنه من الانتقال دون أن يضطر إلى دخول ترعة الماء.

ولكن أتباع المنهج التجريبي المحض يناقشون في صحة هذا النحو من الاستدلال (على لزوم وجود الحد الوسط الرابط) ولن نخوض هنا في رد

مناقشـاتهم؛ لأننا لسنا بصدد إثبات ذلك، فنكتفي بالاستناد إلى رأي المؤيدين لهذا الطريق الاستدلالي، ونضرب مثالاً توضيحياً آخر وهو مثال بسيط يقول:

أفـرض أنـك واجهـت مشكلة معينة تعلم أن مفتاح حلها بيد المسؤول الفلانـي، فـإن يكونـوا قد وجهوا إليك تهمة معينة، وزوروا أدلة لإثباتها، ثم رفعوا ملف هذه التهمة للمدعي العام، فأعد بدوره تقريره المطالب بمعاقبتك، وهـنا تـأخذ بالـتفكير في الطـريق الـذي يمكنك سلوكه؛ لكي تثبت للمدعي العـام بـراءتك وعدم صحة الأدلة التي تستند إليها هذه التهمة، فتجد أن من غـير المجـدي أن تتصل به مباشرة؛ لأنك متهم في نظره ولا توجد معرفة سابقة بيـنكما، ثـم تواصـل الـتفكير للعثور على حل لهذه المشكلة، فتتذكر أن لك صـديقاً يعـرفك ويعـرف المدعي العام، وتقول في نفسك: إنه صديق للمدعي العـام، فـإذا طلب منه شيء فإنه سيستجيب لـه بلا شك. وبذلك يعثر ذهنك على هذا الوسيط، فتذهب إليه وتعرض عليه مشكلتك وتطلب منه أن يتصل بـالمدعي العـام ـ وهو صديقه ـ لكي يوضح لـه حقيقة الأمر، وتبين لـه قدرته عـلى القـيام بذلـك، فيتصـل صديقك بالمدعي العام ويحل المشكلة، فهذا هو معنى دور الواسطة وإدراكه أمر عادي للذهن البشري في أمثال هذه الحالات.

والأمـر نفسـه مفهوم من التعريف الذي يذكره العلماء لعملية التفكير و((الفكـر))، فهـم يعرفونه بأنه: عبارة عن تنظيم مجموعة من معلومات الذهن بهـدف كشـف أمـر مجهـول، ولا يخفى أن الذهن لا يمكنه أن يكتشف النتيجة المجهولـة مـا لم يرتـب بين المقدمتين المعلومتين المنتجتين لها ويربط بينهما؛ لأن مـن غـير الممكـن أن ينـتقل إلى النتـيجة المستفادة منها مادامتا منفصلتين عن بعضـهما أمـا إذا ربـط بينهما ـ على وفق نظم خاص ـ تيسر لـه الانتقال إلى

النتيجة. فالنتيجة هي ـ في الواقع ـ وليدة مقدمتين تولد عند ارتباطهما أو قل تزاوجهما، وهذا أمر واضح بسيط.

يقول المولى السبزواري: ((الفكر حركة إلى المبادئ، من المبادئ إلى المراد))، أي أنه عبارة عن حركة الذهن من مراده المجهول، نحو المقدمات الموصلة له، فإذا حصل عليها ونظمها وربط بينهما انطلق منها لمعرفة مراده وكشفه.

الإلهام الإشراقي من مصادر المعرفة

نرجع الآن إلى السؤال المحوري في هذا البحث هو: هل أن جميع العلوم البشرية هي نتيجة مباشرة لطرق التفكير والاستدلال القياسي أو التجريبي أو الاستقرائي التي يقوم بها الإنسان؟ أم يوجد عامل آخر مؤثر في حصول الإنسان على المعارف يظهر إذا توفر فيه التطلع والشوق والطلب الحثيث للمعرفة المقصودة رغم عجزه عن كشفها من طريق التجربة والقياسات المنطقية، فتنقدح في ذهنه فكرة لن تولدها التجارب أو قياسات المنطق الأرسطي؟ إذا كان مثل هذا العامل موجوداً بالفعل، فعلينا أن نقر بأن مصادر المعرفة البشرية لا تنحصر بطريقي التجربة والقياسات، بل يضاف إليها طريق آخر لا يشبهها؛ لأنه طريق عامل ليس معلولاً لحوادث الماضي ولا نتيجة مباشرة لها، بل هو ثمرة لاستعداد ذهن الإنسان لتلقي النفس لنوع من الإيحاء والإلهام ولا غير، ولهذا يمكنكم أن تسموه عامل الإلهام أو الحدس أو الإشراق أو غير ذلك مما تشاءون من أسماء المعاني المشابهة.

تأييد القرآن والعلماء القدامى والمعاصرين لوجود الإلهام

هذه هي الفرضية المدعاة فهل هي تعبر عن حقيقة واقعية أم لا؟ الجواب عن هذا السؤال هو ولا شك من صلاحية العلماء المهتمين بالبحوث والتحقيقات العلمية، وقد أيد صحة هذه الفرضية العلماء القدامى، كما أيدها العلماء المعاصرون ـ وقد اطلعنا بمقدار على آرائهم ـ، ولا نريد هنا أن نستشهد هنا بأقوال العلماء القدامى فهي كثيرة، وقد تحدث عن صحتها ابن سينا مراراً في كتابي ((الشفاء)) و((الإشارات))، وكتاب ((دانشنامه علائي))[١]، بل وقد فسر على ضوء هذه النظرية قوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ الوارد في آية النور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ...﴾[٢] .

وهذه الآية من مشكلات الآيات القرآنية الدقيقة، إلا أن المقدار الثابت هو أنها تتحدث عن موضوع الهداية المذكور، وقد عرض المفسرون الأوائل عدة آراء في تفسير التمثيل القرآني الوارد في هذه الآية، وقد عده كثير منهم تمثيلاً للنفس الإنسانية من جهة استعدادها لتلقي الهداية، فواضح أن الزيت يجب أن يبتعد جيداً أولاً، وتمس النار الفتيلة لكي تضيء، لكن الآية الكريمة

---

(١) صنفه ابن سينا بالفارسية، وترجمة عنوانه: الحكمة المتعالية.

(٢) النور: ٣٥.

تصرح بأن الزيت المذكور في هذا التمثيل القرآني هو نوع من الزيت يضيء ذاتياً دون أن يتقد بنار من الخارج. وقد صرح بعض المفسرين بأن في هذا الوصف إشارة إلى أن بعض النفوس مستعدة لتلقي العلوم دون توسط معلم ومقدمات، ولذلك تنقدح فيها حقائق علمية أحياناً.

العلماء المعاصرون يؤكدون أهمية المعارف الإلهامية

لقد ازداد تعجبنا ـ بل تعزز إيماننا ـ بصحة هذه النظرية عندما اطلعنا على كلمات العلماء المعاصرين بشأنها، فمثلاً نجد (إينشتاين) يصرح ـ كما في مقدمة كتاب ((خلاصه فلسفي نظريه إينشتاين))[1] ـ بأن التجارب ليست هي تولد الفرضيات، بل إن الفرضيات هي التي تدفع إلى إجراء التجارب؛ وإن النظريات المهمة الكبرى في العالم هي التي تنقدح ـ على نحو الإلهام ـ فجأة وفي حالة معينة في أذهان العلماء، بل ونلاحظ هنا أن إينشتاين يستخدم تعبيرات الإلهام والإشراق في حديثه هذا، ويصرح بأن العالم وبعد أن يلهم النظرية يتوجه لإجراء التجارب، فيرى أن النظرية التي استلهمها صحيحة. وبذلك يصرح بأن الإلهامات التي تحدث ـ أحياناً ـ للعلماء هي العامل الأصلي لظهور النظريات.

أما الأستاذ ((الكسيس كارل)) ـ وهو من مشاهير علماء الطبقة الأولى في العالم ـ فقد عقد فصلاً تحت عنوان ((الإشراق والإلهام)) في كتابه التحقيقي القيم ((الإنسان ذلك المجهول))، وقد نقلت مقطعاً من هذا الفصل، وهو

---

(١) الكتاب بالفارسية وترجمة عنوانه واضحة، هي: الخلاصة الفلسفية لنظرية إينشتاين.

قولـه:

((لا ريـب في أن الاكتشافات العلمية ليست ثمرة الفكر البشري وحده، فـإن العـباقرة يتمـيزون بخصـائص أخـرى مـثل الإشـراق والتصـور الإبداعي الخـلاّق، إضـافة إلى الدراسـة وفهـم القضـايا، فالإشـراق يوصـل الإنسان إلى معـرفة الحقـائق الخفية على الآخرين، وإلى كشف العلاقات المجهولة بين قضايا تـبدو ظاهرياً، وكأن الارتباط معدوم فيما بينها، وإلى العثور على كنوز الحقائق بالفراسـة، فالعباقرة هم الذين يتوصلون إلى معرفة الحقائق المهمة دون استناد إلى أدلـة أو دراسـة. .. ويمكـن تقسـيم العـلماء إلى طائفـتين: المنطقـيين والإشـراقيين. .. وتطـور العلـوم مرهون بنشاط هـاتين الطائفتين من المفكرين، فـرغم أن العلوم الرياضية تستند بالكامل إلى الأسس المنطقية إلا أن للإشراق دوراً في تطورها)).

ثـم ذكر المؤلف أسماء مجموعة من علماء الرياضيات الإشراقيين ومجموعة مـن عـلماء الرياضـيات المنطقيين حسب تعبيره، ثم تحدث قليلاً عن البصيرة ومعـرفة مـا في الضـمير وتـناقل الأفكـار والكشـف الـذي يحصل عند بعض الأشـخاص، فيعلمون بوقوع أمور تقع بعيداً عنهم، وقال: ((إن وجود البصيرة وتـناقل الأفكـار والمكاشـفات هي من الظواهر التي تنتقل فيها المعلومات دون توسـط الوسائل الحسية، إذ إن أولي البصائر والمكاشفات يتعرفون على ما في ضـمائر الآخـرين دون الاستفادة من أعضائهم الحسية، كما أنهم يشاهدون ـ بدرجة أو بأخرى ـ الحوادث التي تقع بعيداً عنهم زمانياً ومكانياً)).

وكـنا قد أشرنا في المحاضرة السابقة إلى هذا الموضوع ثم عرفنا أن للسيد المهـندس ((سـحابي)) ـ وكـان حاضـراً في الـندوة ـ قـراءات كـثيرة في هـذا

الخصــوص وملاحظـات سـجلها بشـأنه، وقـد طلبـت مـنه أن يـأتي بهـذه الملاحظـات، وطالمـا طلبـنا مـن الأصدقاء الاهتمام بهذه الموضوعات والبحث فـيها، كـل حسـب إمكاناتـه؛ لكـي نستفيد منها جميعاً، وأنا أحد المستفيدين منها، وها أنا أقرأ لكم مقاطع مما كتبه السيد المهندس سحابي، منها:

((يقـول العـالم الرياضـي الفرنسي المرموق (جاك هادامار): من المحال أن نـتمكن مـن تجاهل دور الإدراكات الذاتية التي تنقدح في الأذهان عندما نريد معـرفة العوامل المنتجة للاكتشافات والاختراعات العلمية، وقد شعر كل عالم محقـق بـأن حـياته العلمـية تشتمل على مجموعة من نشاطات متناوبة، بعضها ثمـرة لـلإرادة والشـعور والفهـم، وبعضـها الآخر وليد مجموعة من الإلهامات الباطنية[1].

ويقـول (بـوان كـاوه)[2]: حـدث لي مراراً أنني كنت أعرض عن متابعة دراسـات وبحـوث علمـية بعـد اسـتمراري فـيها مـدة طويلة دون الوصول إلى النتـيجة، ثـم تـنقدح في ذهـني فجـأة ـ أثـناء الاسـتراحة أو الـتجول ـ ودون مقدمات فكرة تتميز بقوتها الفكرية، فيسكن لها فكري وأجد فيها طريق الحل المطلوب للمعضلة العلمية التي تركتها بعد اليأس من حلها)).

ويشير ابن سينا في آخر كتابه ((دانشنامه علائي)) وضمن حديثه عن قوة

---

(١) معنى قولـه هـذا هـو: إن النوابغ هـم الذيـن يحظـون في الواقع بهذه القوة الباطنية لتلقي الإلهامات، ولذلك يحظون أكثر من غيرهم بمثل هذه الإلهامات المفاجأة.

(٢) وهو من العلماء الذين اشتهروا بهذا النوع من النبوغ.

الحدس والإلهام بأن الناس متمايزون في ظهور هذه القوة فيهم، وبعضهم يتحلى بمرتبة عالية منها، ولم يذكر في هذا الموضع نماذج لهؤلاء الأفراد ولكن يستفاد من موضع آخر أنه يقصد نفسه، فهو يصرح في الموضع الأول بأنه يعرف شخصاً كانت الأفكار العلمية تنقدح في ذهنه دون أن يحتاج إلى كثير من المطالعة، وبعد أن يراجع الكتب يجد أن الأفكار الواردة فيها قد انقدحت في ذهنه من قبل، وبذلك فقد اطلع على جميع فنون المعرفة في عصره، وهو ابن (١٨) عاماً، ثم نجده في موضع آخر من كتابه يصرح بأنه تعلم كل ما أراد تعلمه وهو ابن (١٨) عاماً، فهو يصرح بشعوره بتلك الحالة في نفسه، كما نجده ـ وهو يبحث موضوع النبوة ـ يصرح بأن حقيقة النبوة هي عبارة عن قوة قدسية، وهذه هي نفسها التي نسميها نحن بقوة تلقي الإلهام والفرق بينهما هو في درجة الشدة والضعف، فهي في النبي ـ الذي سيطر الوحي والإلهام على كل وجوده ـ مثل نور الشمس أو نور النجم، أما في الأفراد العاديين ـ كالعباقرة ـ فهي مثل المصباح الكهربائي من فئة (٢٥ واط) أو (١٠٠ واط).

وجاء في ملاحظات المهندس سحابي أيضا:

« ويقول السيد (جاك هادامار): وقد حدث لي أنا أيضاً أنني كنت أبحث مدة طويلة بشأن موضوع معين دون أن أتوصل إلى النتيجة المطلوبة، ثم ينقدح في ذهني فجأة ـ وفي لحظة انتباه أثناء إدارة عجلات السيارة ـ تصور دقيق للحل، وأحصل على النتيجة، والعجيب أن الحل الذي كان ينقدح في ذهني يختلف بالكامل في مسيره عن المسار الذي كنت أتابعه في البحث !!

ولم يقتصر حدوث هذه الأمور على علماء الرياضيات، إذ إن شروط الاختراعات والاكتشافات في علم الرياضيات خاضعة للشروط العامة لأي

اختراع أو اكتشاف علمي، ولذلك نجد العالم الفيزياوي الفرنسي الشهير (لاجوين) ملتفتاً إلى هذه الأمور بالكامل، فهو يخاطب (كان فاليري) بالقول: تقولون بأنكم تشعرون ـ في بعض الأحيان ـ بشيء باطني يهدي تحرككم؟ وأنا أقول لكم: إنني أشعر في تجربتي الشخصية بمثل هذه الحالات وباستمرار، وقد قال لي (جوليو كوري): حدثت لي كثير من الإلهامات المفاجئة، وجميعها كانت تهديني إلى استخدام أيسر وسيلة تجريبية لدراسة الظاهرة التي كنت اعزم على إجراء الاختبارات بشأنها، وأتذكر جيداً شعوري بهذه الإلهامات في حالتين إحداهما عند قيامي بتجربة تفجير ذرة اليورانيوم.

ويقول (بوان كاوه): إنّ الاختراع عبارة عن التحرر من مجموعة من التركيبات والمحاسبات الذهنية التي لا فائدة منها، فهو يعني التمييز والانتخاب وهذا العامل هو العنصر المحوري الذي لا يمكن حصول الاختراع إلا به ويجب أن يتم التمييز والانتخاب بصورة كاملة في عالم اللاشعور الباطني؛ لأن عالم الشعور أو الضمير الواعي يعرفنا بالأمر بصورة مجملة، أما مهمة التمييز والانتخاب فهي مسؤولية اللاشعور أو ضمير اللاوعي، فمهمة الانتخاب تستلزم توفر قوة الإدراك والذوق والتمييز، وهذه من مختصات عالم اللاشعور أما المسار الذي ينبغي سلوكه عندما نحتاج للقواعد والقوانين المألوفة بهدف شرح وتوضيح تلك المدركات الباطنية، فهو المسار المعاكس للمسار الأول، فالدور فيه يكون لعالم الشعور وضميرنا الواعي)).

وعلى أي حال فموضوع الإشراق والإلهام يحتاج بحد ذاته إلى بحث مستقل، ولا يخفى عليكم وجود اتجاهين فلسفيين منذ القدم هما: المدرسة المشائية والمدرسة الإشراقية، وهما ليستا على طرفي نقيض في أصل

تسميتهما، ولكن ثمة اختلاف منهجي بينهما، فأرسطو المشائي كان يعتمد ـ بالدرجة الأولى ـ على طريقي القياسات المنطقية والمنهج التجريبي، أما أفلاطون فكان يهتم ـ بالدرجة الأولى ـ بالإلهامات والإشراقات ويدعو إلى تهذيب الذهن والنفس بهذا الاستعداد لتلقي هذه الإلهامات والإشراقات ولذلك سمي اتباعه بالإشراقيين، أما أرسطو فقد كان يلقي آراءه وهو يمشي ولذلك سمي أتباعه بالمشائيين.

العلم اللدني والإلهامي في الكتاب والسنة

وقد ظهر هذان الاتجاهان في العالم الإسلامي أيضاً، واهتم العرفاء بشدة بالمنهج الإشراقي وأيدوه، لكننا لن نتطرق هنا إلى آرائهم، بل نرجع إلى القرآن والسنة لمعرفة الإجابة عن السؤال التالي: هل يمكن أن يحصل الإنسان على معارف إشراقية غير المعارف الكسبية؟ وما هو معنى مصطلح ((العلم اللدني)) الذي شاع استخدامه مؤخراً؟ هذا المصطلح مقتبس من الآية القرآنية الواردة ضمن قصة لقاء موسى بالعبد الصالح الذي ذهب موسى مع فتاه للقائه: ﴿فَوَجَدَا عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾[1]؛ فمصطلح العلم اللدني مقتبس من كلمة ((لدنا)) ومعناه العلم الذي يفاض على الإنسان من الله، فلا يكون نتيجة للبحث البشري الظاهري واستخدام القياسات والاستدلالات والاختبارات.

---

(١) الكهف: ٦٥

كما يروى عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: ((**من أخلص لله أربعين صباحاً جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه**))[١]؛ ومعناه: أن من يتحرر من أهواء النفس ودوافعها ويكون ـ على مدى أربعين يوماً ـ مصداقاً لقول إبراهيم المحكي في القرآن الكريم: ﴿**إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾[٢] فتكون جميع أعماله وحركاته وسكناته وأقواله ومنامه وطعامه لله، أي تصطبغ بالصبغة الإلهية، حينئذ تجري ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه، أي تتفجر في باطنه وتنتقل إلى ظاهره.

ويقول أمير المؤمنين عليه السلام لكميل في كلامه المروي في نهج البلاغة[٣]: ((**هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة، وباشروا روح اليقين واستلانوا ما استوعره المترفون، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون**))[٤]

وتوجد كثير من النصوص الدينية المشيرة إلى العلم الإشراقي والإلهي وهي تنبه ـ بصورة مؤكدة ـ إلى حقيقة الارتباط الوثيق بين تطهير النفس

---

(١) بحار الأنوار ٧٠: ٢٤٢ باختلاف يسير.

(٢) الأنعام: ١٦٢.

(٣) نقل المحاضر ـ وقبل أن ينقل المقطع المستشهد به من كلامه عليه السلام فقرات أخرى من حديث الإمام عليه السلام لكميل هي: ((**الناس ثلاثة: فعالم رباني، ومتعلم...، وهمج رعاع...**)) وقال المحاضر: ثم شكى عليه السلام من عدم عثوره على حملة صالحين أخلاقاً واستعداداً لحمل ما لديه من علم، ثم قال: ((**كذلك يموت العلم بموت حامليه، اللهم بلى لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة إما ظاهراً مشهوراً وإما خائفاً مغموراً...**)) ثم نقل المقطع المستشهد به من كلامه عليه السلام .

(٤) نهج البلاغة، قسم الحكم، الحكمة: ١٤٧.

وتزكيتها، وبين الانتفاع من هذا النوع من العلم، فكلما ازدادت النفس طهارة ونقاءً ازداد نصيبها من هذه الإلهامات والإشراقات.

إذن فالإسلام أيضاً يؤيد ما ذكره الفلاسفة والعلماء من المتقدمين والمتأخرين من أن مصدر بعض العلوم هو الإلهامات والإشراقات.

ظاهرة الأحلام والرؤى المنامية

الموضوع الآخر الذي نريد التطرق إليه هنا يتعلق بالرؤى المنامية، وهي من الظواهر التي استحوذت على اهتمام البشر جميعاً، بل إن ظاهرة النوم بحد ذاتها هي من الظواهر المهمة، فلم يستطع أحد إلى اليوم تفسير عللها بالكامل، وقد ذكر بعض علماء النفس أنّ في الإنسان حاجة نفسية للنوم إضافة إلى الحاجة الجسمية، إلا أن الذي يهمنا هنا هي الرؤى التي يراها الإنسان في منامه، وقد ذكرت الأحاديث الشريفة إن الله جعل هذه الرؤى من آياته التي يريها للبشر[1]، وتوجد عدة نظريات في تفسيرها، منها: النظرية

---

(١) في الكافي مسنداً عن الصادق عليه السلام قال: ((الرؤيا على ثلاثة وجوه: بشارة من الله للمؤمن وتحذير من الشيطان وأضغاث أحلام))، وفي البحار عن كتاب التبصرة لوالد الشيخ الصدوق مسنداً، عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ((الرؤيا على ثلاثة: بشرى من الله، وتحزين من الشيطان، والذي يحدث به الإنسان نفسه فيراه في منامه)) ...وفي الاختصاص للمفيد عن الصادق عليه السلام قال: ((إذا كان العبد على معصية الله عز وجل وأراد الله به خيراً أراه في منامه رؤيا تروعه فينزجر بها عن تلك المعصية)) ...وفي تحف العقول عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ((لا يحزن أحدكم أن ترفع عنه الرؤيا فإنه إذا رسخ في العلم رفعت عنه الرؤيا)) وفي الدر المنثور عن

←

التي تقلل من أهميتها وتفسرها بالقول: إن فكر الإنسان ومشاعره تعمل بصورة منظمة في عالم اليقظة وبصورة غير منظمة في عالم المنام فتولد مجموعة من التخيلات غير المنطقية والتي لا تستند إلى أي أساس قويم، ولذلك فهي غير جديرة بالاهتمام والدراسة. ويصرح أصحاب هذه النظرية بأن هذا الحكم يشمل جميع الرؤى !

لا شك في بطلان هذه النظرية، فحتى الرؤى التي نحسبها أضغاث أحلام، والتي تفتقد لأي أسس منطقية، تظهر في الواقع استناداً إلى نظام معين وأسس منطقية وإن كانت حقاً أضغاث أحلام إذا نظرنا إليها من زاوية معينة، وقد توصل العلماء فيما بعد إلى إثبات هذه الحقيقة لكنهم اختلفوا في طبيعة الأسس المنطقية للرؤى المنامية، فظهرت نظريتان في هذا الباب. فقال بعضهم بأنها ناتجة من خزين السوابق الروحية والجسمية للإنسان نفسه ولا يمكن أن يرى الإنسان رؤيا غير منبثقة من هذه السوابق. أما النظرية الثانية فهي تقسم الرؤى إلى عدة أنواع، فبعضها ناتجة من الأحوال الجسمية للإنسان، وبعضها الثاني مرهونة بأحواله الروحية، وبعضها الثالث لا يرتبط بأي من أحواله الجسمية أو الروحية، وهي رؤى نادرة عادة وتكون أحياناً ناتجة من الإشراق

⬅

رسول الله ﷺ قال: ((الرؤيا على ثلاثة منها: تخويف من الشيطان ليحزن به ابن آدم، ومنها الأمر يحدث به نفسه في اليقظة، ومنها جزء من ستة وأربعين جزء من النبوة. ..)) (كتاب دار السلام في ما يتعلق بالرؤيا والمنام للميرزا حسين النوري صاحب المستدرك ٤: ١٥٥ ـ ١٥٦). [المترجم] .

والإلهام.

القيمة العلاجية لدلالات الرؤيا

لقد اتضحت مجموعة من الحقائق فيما يرتبط بالرؤى المنامية خاصة في القرون الأخيرة بسبب الأهمية الكبيرة التي أولاها لها علماء النفس والباحثون في المعالجات النفسية، الأمر الذي أدى إلى بلورة دلالاتها بصورة متميزة، وتذكر الكتب المعنية أن العلماء اكتشفوا أواخر القرن الميلادي التاسع عشر وبداية القرن العشرين عاملاً مهماً في معالجة الأمراض العصبية (النفسية) فقد كشفوا عن القيمة العلاجية لتفريغ ذكريات المريض بشأن الحوادث الماضية، واكتشفوا أن هذه الذكريات تكون مثل الشياطين المحبوسة في باطن (لا شعور) المريض، فإذا تم استخراجها من باطنه سكن مرضه أو قد يبرأ منه بالكامل وتذكر هذه الكتب أن هذا العامل قد تم اكتشافه مؤخراً ولم يكن معروفاً قبل ذلك، إلا أن هذا القول ليس صحيحاً، وكثير من مثل هذه الأمور التي ينسبون اكتشافها إلى القرون الثلاثة الأخيرة كانت معروفة قبل ذلك، والكتب التاريخية تتحدث عن كثير من حوادث معالجة الأمراض النفسية بمثل هذه الطريقة نظير ما كان يقوم به ابن سينا، منها الحكاية المعروفة التي نقلها العروضي في كتاب «أربع مقالات» وهي حكاية المريض النفسي التي نظمها المولوي بلغة الشعر وبرؤية عرفانية ونسب العلاج إلى «الطبيب الغيبي»، أما الحكاية الأصلية فهي:

يحكى أن أبا علي ابن سينا فر من السلطان محمود الغزنوي إلى مدينة جرجان التي كانت عاصمة لقابوس وشمگير، وعاش فيها متستراً كطبيب عادي

ـ وبغـير عـنوانه الأصلي ـ وقد فتح عيادة يعالج فيها المرضى، ولكن سرعان ما ذاع صـيته في المديـنة كطبيـب حـاذق وشـاب. ثـم كـان أن أصيب ابن أخت قـابوس بمـرض عجـز عن معالجته كبار الأطباء في جرجان يومذاك، فأشار أحد المقـربين من قابوس بأن يستدعي هذا الطبيب الشاب الذي اشتهر بين الناس بالمهـارة الطبـية فأمـر بإحضـاره، فلما حضر وفحص المريض شعر بأن مرضه نـاتج مـن أزمـة روحـية وعقـدة نفسية، فأمر بأن يختلي بالمريض ويحضروا لـه شخصاً عريفاً خبيراً بمناطق جرجان ومحلاتها وعارفاً بأهلها، فجاءوه بالشخص المطلـوب، فـأخذ ابـن سينا بيد المريض من حيث يستطيع التعرف على درجة نبضه، ثم أمر العريف بأن يذكر اسم مناطق المدينة، فأخذ العريف يذكرها إلى أن ذكـر اسـم منطقة شـعر ابن سينا بتغير نبض المريض، فأمر العريف بذكر أسمـاء محلات هذه المنطقة تباعاً، فأخذ بذكرها إلى أن وصل ذكر اسم محلة تغير عـند سمـاع اسمهـا نـبض المريض، ثم أمره بذكر أسماء العوائل التي تقطن فيها ففعـل، وبذلـك تعـرف ابـن سـينا على شخص ارتفعت عند ذكر اسمه درجة نـبض المـريض بصـورة عالـية، فـأدرك أن علـة المـرض هـي العشـق فعالجـه. والحكايات الأخرى في هذا الباب كثيرة.

وعـلى أي حـال، فقد اكتشف العلماء وجود مثل هذه العوامل النفسية والروحـية، وأن العلاجـات الماديـة والجسـمية لا تـنفع بالكـامل في معالجـة الأمـراض النفسـية الـتي تظهر بعضها دون ظهور أي مشكلة في بدن المريض، بـل ولا أعصـابه أيضـاً، ويقولون: إن المرض نفسه هو بمثابة حيلة مدبرة يقوم بها باطن المريض تجعله يشعر بحالة من الهم والحزن والغم يراها مهلكة لـه إذا لم يكشـفها عـن قلـبه، وقد يصاب بالجنون فيرتاح وتزول عنه تلك الحالة، لأن

يحس في عالم الجنون بتحقق أمله الذي لم يستطع تحقيقه قبل ذلك، فالعاشق الذي لم يحظ بوصال معشوقه مثلاً يحس في عالم الجنون بقربه المستمر منه وحضوره عنده، أو الذي يموت شخص عزيز عليه جداً يشعر في عالم الجنون بأنه معه ويلازمه دونما فراق، والعلماء يفسرون هذه الحالة بأنها محاولة يقوم بها الضمير الباطني (اللاشعور) للمريض بهدف إنقاذه، ولذلك يحصل له هذا النوع من الجنون دون أن يصاب حقيقة بأي نقص في الأعصاب أو الدماغ.

ضميرا الشعور واللاشعور والتفسير العلمي للأحلام

وقد أوصلت هذه البحوث والتحقيقات العلماء في منتهى المطاف إلى اكتشاف وجود نوعين من الضمير في الإنسان ظاهري وباطني أو شعوري ولاشعوري، وبذلك توفرت أرضية تفسير الرؤيا بصورة علمية، فقد قالوا: إن للشعور الباطني نشاطات متعددة، فهو قادر على الظهور في عالم اليقظة بشكل، وفي عالم المنام بشكل آخر، فكل ما يراه الإنسان في منامه هو ـ طبقاً لهذا التفسير ـ عبارة عن تجليات للميول المكبوتة والخفية التي طردها الشعور الظاهري، فدخلت حيز الشعور الباطني، أي أنها تعاود الظهور مرة أخرى في عالم المنام، ولكن بشكل آخر، وهذا يعني أن للرؤيا دلالات يعرفها من يستطيع كشف ما في الشعور الباطني للشخص الذي يراها، فيكتشف بالتالي علاقة ما في شعوره الباطني هذا من مشاعر وميول بالمظاهر التي يراها في نومه.

ولا يخفى أن هذا التفسير لا يوعز الرؤيا إلى أي شكل من أشكال الإلهام، ولكن ظهر عدد من العلماء يقولون: إن هذه النظرية تصلح لتفسير

قسم من الرؤى المنامية فقط، إذ يوجد قسم آخر من الرؤى لا يمكن تفسيرها على ضوء هذه النظرية، فالجائع أو الظامئ يرى الطعام أو الماء العذب في منامه، كما أن الشاب الأعزب يرى نفسه في المنام وهو يحتضن امرأة، وهكذا الحال ـ كما هو واضح ـ مع كل محروم من حاجة معينة يتمنى الحصول عليها، فهو يحلم في منامه بحصوله عليها، وهذا الأمر يرتبط ببدن الإنسان، وأتذكر حادثة مروية في كتبنا بهذا الشأن وهي:

جاء رجل إلى المجلسي الأول ـ والد المجلسي صاحب البحار ـ وقال له: رأيت في منامي الليلة الماضية كابوساً مرعباً. فسأله عن رؤياه فقال: رأيت أسداً أبيض اللون يهاجمني وكانت حية سوداء معلقة بعنقه، فما هو تعبير هذه الرؤيا؟ فسأله: ماذا أكلت قبل أن تنام؟ قال: أكلت شيئاً من اللبن المجفف[1] فقال: وماذا أكلت بعده؟ أجاب: عصير الرمان الغليظ، فقال المجلسي أما الأسد الأبيض فهو اللبن المجفف، وأما الحية المعلقة في عنقه فهي عصير الرمان الغليظ!

لقد أدى تناول الرجل لهذين النوعين من الطعام ـ كما يبدو ـ إلى إيذاء معدته وإيجاد اضطرابات أدت بدورها إلى رؤيته هذا الكابوس. ونظائر هذه الحالة كثيرة جداً.

الأحلام المعبرة عن الأسرار المكتومة

يوجد قسم آخر من الرؤى المنامية، وهي التي تعبر عن الأمور المكتومة

---

(١) وهو ما يعرف باسم ((كشك)) عند الإيرانيين. [المترجم].

في داخل الإنسان، فهو عندما يستيقظ يتذكر شيئاً منها فيصيبه العجب مما رأى؛ لأنه لا يعلم أن ما رآه عبارة عن تجليات لتلك الأمور المكتومة، وقد يكون عارفاً ببعضها لكن بعضها الآخر قد يكون دقيقاً إلى درجة يجعله خافياً حتى على صاحبه. وتروى عدة حكايات عن ابن سيرين تعد من مصاديق هذا القسم من الرؤى، وهي تفصح عن معرفته بهذا التفسير العلمي ـ حسب المصطلح المعاصر ـ للأحلام، وإن لم يكن تفسيره العلمي لها قائماً على أسس علمية، بل ثمرة لخبرته الذاتية. فمثلاً يروى أن شخصاً جاء إليه وقال: رأيت في منامي إنني أقشر البيض المسلوق فآكل بياضه وأطرح صفاره، فما هو تفسير ذلك؟ فسأله ابن سيرين: هل رأيت أنت هذه الرؤيا؟ أجاب: نعم، فالتفت ابن سيرين إلى بعض الحاضرين في مجلسه وقال لهم: هذا هو سارق الأكفان الذي تحدثوا عن ظهوره مؤخراً!!

وهذا هو التفسير العلمي للأحلام، ولا علاقة لمثل هذه الرؤيا بالحوادث المستقبلية، وليس فيها شيء من الإلهام؛ لأنها تجسيم لصورة عمل اختزنه شعوره الباطني، فهو كان يقوم بنبش القبور وسلب الموتى أكفانهم ثم بيعها وشراء الطعام وغيره بأثمانها، وبعد التحقيق في الأمر اتضح أنه كما قال ابن سيرين.

وتروى حادثة أخرى عن ابن سيرين فسر فيها رؤيا بهذه الطريقة العلمية، وهي أن رجلاً جاءه وقال له: رأيت نفسي في المنام وأنا أسدّ الطريق بوجه الناس في أزقة مظلمة! وعندما سمع ابن سيرين كلامه سأله: هل هذه رؤياك أنت؟ فأقر الرجل، فقال ابن سيرين: أظن أن هذا الرجل هو المجرم الذي ارتكب جرائم اختطاف الأطفال وخنقهم. فقبضوا على الرجل وفتشوا

رحالـه فوجـدوا فـيها حلقـة وحبلاً، ثم أقر بارتكابه لجرائم اختطاف الأطفال وخـنقهم؛ لأنهـم ضـعاف يتمكن منهم، وكانت عدة حوادث قد وقعت بهذه الصورة دون أن يعرفوا فاعلها.

لقـد انعكسـت صـورة هـذا الفعـل في ذهن الرجل وروحه وباطنه ثم ظهـرت في رؤيـاه بصـورة سـد طـريق الـناس كتعـبير عـن قيامه بسد المجاري التنفسية لضحاياه وقتلهم بالتالي.

الرؤيا المعبرة عن العون الإلهامي

والأنـواع المـتقدمة مـن الرؤى المنامية ترتبط ـ كما هو واضح بما يختزنه بـاطن الإنسـان مـن ذكريات حوادث ماضية، ولكن يحدث ـ نادراً ـ أن تكون بعـض الـرؤى تعـبيراً عن نوع من الإلهام والإشراق ينزل على الإنسان عندما تنقطع به الحيل والأسباب ويشعر بالعجز والمسكنة، فيتوجه إلى الدعاء بعد أن تغلـق بوجهـه كـل الطـرق ولا يبقى أمامه إلا الاستعانة بالغيب، فيأتيه العون بهذه الصورة.

ومـن الملاحـظ وجود نوع من الرؤى المنامية لا ترتبط بالماضي بأي نحو، وهـذه الظاهرة مشهودة بين سكان مختلف أرجاء المعمورة، وعلى مدى التاريخ البشـري، فمـثلاً يـروى أن رجلاً جاء إلى ابن سيرين أيضاً وقال لـه: رأيت في مـنامي أن ديكـاً جـاء إلى داري وجمـع حـبات من الشعير كانت متناثرة فيه ثم حمـلها وذهـب، فقـال: إذا سطوا على دارك فتعال إلي وأطلعني على ما جرى. ولم يفصـح ابـن سـيرين يومهـا عن شيء لهذا الرجل الذي عاد بعد مدة وقال لـه: لقـد سـطى لص على داري! فقال لـه ابن سيرين اذهب إلى المؤذن فهو

الذي سرقك دارك!

لقد عرف ابن سيرين أن المؤذن هو السارق؛ لأن صاحب الدار قد رأى ديكاً يسرق الشعير من داره. ولا يخفى أن هذه الرؤيا ـ لو صحت الرواية ـ لا ترتبط بذكريات عن حوادث ماضية يختزنها باطن الرجل، ولكن ما هي علاقتها بالحادثة التي وقعت فيما بعد؟ والرؤى المنامية المماثلة كثيرة، وقد اطلعت بنفسي عن قرب على بعضها، ولعل كلاً منكم قد اطلع عن رؤى مماثلة يرغب في نقلها لنا، وها أنا أنقل لكم ما شاهدته بنفسي :

يوجد في زوجتي ـ وكما هو الحال في كثير من النساء ـ استعداد عجيب لرؤية مثل هذه المنامات التي لا يسعني تكذيبها رغم كل محاولاتي للتشكيك فيها؛ فمثلاً قالت لي يوماً ـ وكان ذلك قبل حدود أربع سنوات؛ أي في السنة نفسها التي بدأت بإقامة الصلاة في مسجد «هدايت» ـ: يبدو لي أنك ستمنع اليوم من دخول المسجد! لقد رأيت في المنام أن منظمة الأمن قد أغلقت باب هذا المسجد!

ركبت سيارة الأجرة الصغيرة وتوجهت إلى المسجد وقد نسيت بالكامل ما قالته لي، وعندما وصلت إلى قرب مكان المسجد نزلت من السيارة وسرت عبر الزقاق المؤدي إليه، فشاهدت بعض الأشخاص يرجعون، فسألتهم عما جرى، فقالوا: لقد أغلقوا باب المسجد الليلة البارحة !!

وثمة حادثة أخرى أكثر غرابة من سابقتها وهي: أن أحد أرحام زوجتي القريبين ـ وهو شاب متدين ـ سافر إلى أوروبا بنية الإقامة ومتابعة دراسته فيها، لكنه عاد بعد سبعة أو ثمانية شهور، وقال: لقد أدركت ضرورة أن أتزوج قبل الذهاب للإقامة في أوروبا، وإلا فسدت أخلاقياً هناك، ثم نقل قصة تعرفه

على فتاة مسيحية، وقال: كنت مريضاً يوم جاءتني تلك الفتاة وسألتني عن حالي ومستواي الدراسي وبلدي، ولما أردت الذهاب إلى الفندق الذي أقيم فيه قالت لي: أنت مريض، فاسمح لي أن أوصلك إلى محل إقامتك. وقد رافقتني فعلاً وعرفت عنوان الفندق، وأخذت تزورني بين حين وآخر وتسأل عن أحوالي، وعندما عرفت إنني متدين اشتد اهتمامها بي، وقد عرفت أنها طالبة جامعية في أحد المعاهد الدينية، قالت لي: والداي سويديان وبعيدان كل البعد عن الالتزامات الدينية، على العكس مني، فأنا أحب الدين بعمق. كانت شديدة التعصب لدينها المسيحي.

لقد طلبت هذه الفتاة الزواج من الشاب المذكور، فكان جوابه هو: إنني أرغب في الزواج منك لأنك متدينة شريطة أن تعتنقي الدين الإسلامي. لكن الفتاة رفضت بسبب تعصبها للدين المسيحي، ولذلك فقد رفض الشاب في المقابل دعوتها لزيارة عائلتها والتعرف على والديها ثم عاد إلى إيران، لكن قلبه بقي هناك، في حين جاء معه قلب الفتاة التي كانت تبعث إليه الرسائل باستمرار.

وفي أحد أسحار شهر رمضان، قالت لي زوجتي: لقد رأيت في منامي الليلة والدي مرة ومرة ثانية رأيت الفتاة التي يتحدث عنها، ـ وكان الشاب قد جاء بصورة لها ـ؛ أما والدي فقد رأيته وقد سيطر عليه الغضب، وقال لي: أين فلان (يقصد الشاب)، قلت: ما الذي جرى؟ قال: إنه يريد الزواج بفتاة مسيحية. قلت: كلا، يا سيدي، لقد أعرض بنفسه عن هذا الزواج!

ثم تابعت زوجتي حديثها قائلة: في المرة الثانية رأيت الفتاة نفسها في منامي وتحدثت معها، قلت لها: لماذا لا تتركين هذا الشاب يا عزيزتي؟ ولماذا

تواصلين إرسال الرسائل له؟ أنت مسيحية وهو مسلم وأنت غربية وهو شرقي، وزواجكما غير مناسب. فأجابتني بالقول: ستصلكم رسالتي غداً، وقد كتبت فيها جواب سؤالك، وعلامة رسالتي تكرر رقم (٨) مرتين على ظهر ورقتها !!

هذا ما روته لنا زوجتي، وقد طال الحديث، فنمنا متأخرين تلك الليلة، ثم استيقظنا للصلاة ولم ننم بعد إقامتها، ثم دق جرس البيت بعد حدود نصف ساعة من طلوع الشمس، فذهب الشاب المذكور بنفسه وفتح الباب، فوجد ساعي البريد وقد جاءه برسالة فتحها عند الباب وقرأها في غضون سبع أو ثمان دقائق، فلما عاد كان التغيير واضحاً على وجهه، قال: سبحان الله، إنها رسالة الفتاة! إنها تقول فيها: منذ مدة وأنا راقدة في المستشفى، وقد أجريت لي عملية جراحية وتحسن صحتي ليس مضموناً، وهذه الرسالة يكتبها لك شخص آخر بإملائي، ولعلها رسالتي الأخيرة إليك، فقد لا أعيش بعدها طويلاً !

وذكرت في آخر رسالتها أن عنوانها البريدي قد تغير وقالت: إذا أردت أن تبعث لي رسالة فابعثها على عنواني الجديد وهو: شارع.... البيت رقم (٨٨)، وكان هذا الرقم مكتوباً على ظهر ورقة الرسالة !!

لقد تحقق التعبير العملي لهذه الرؤيا بعد ساعات قليلة من وقوعها فكيف يمكن تفسير مثل هذه الرؤيا المرتبطة بواقع مستقبلي؟ لا يمكن تفسيرها بغير وجود نوع من الإيحاء والإلهام لا نعرف كنهه وحقيقته. وتحمل ذاكرتي نماذج أكثر غرابة من نظائر هذه الرؤى سمعتها من زوجتي، منها أنها أخبرتني بوفاة أبيها عشية وقوعها.

نعم لا يمكن تفسير مثل هذه الظواهر إلا بعد الإقرار بأن طريق الحصول على العلم[١] لا ينحصر بما يكتسبه الإنسان بواسطة الحس والفكر والاستدلال والنشاط العقلي، بل قد يأتيه من أفق آخر على شكل إيحاءات.

القرآن يؤيد حصول الإلهام بواسطة الرؤيا

يؤيد القرآن الكريم وجود مثل تلك الإيحاءات مثلما يؤيد وجود الإشراق والإلهام، وهو يصف الرؤى المنامية التي لا تشتمل على مثل هذه الإيحاءات بأنها ((أضغاث أحلام))، لكنه يؤيد وجود تلك الإيحاءات في رؤى منامية أخرى مثل رؤيا يوسف النبي في طفولته والتي يحكي القرآن إخباره لأبيه بها في قوله: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾[٢]، وقد فسرها أبوه له بأنها تعني أنه سيصل إلى مقام سام لا يصله إخوته ووالداه، كما ينقل القرآن رؤيا فرعون مصر: ﴿إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ﴾[٣]، ولم يستطع تفسير هذه الرؤيا سوى نبي الله يوسف عليه السلام الذي سبق أن فسر رؤى صاحبيه في السجن، ففسرها لهم: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَباً فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلاَّ قَلِيلاً مِمَّا تَأْكُلُونَ * ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ

---

(١) المراد من العلم هنا مطلق الإدراكات والمعلومات.

(٢) يوسف: ٤.

(٣) يوسف: ٤٣.

شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلاَّ قَلِيلاً مِمَّا تُحْصِنُونَ﴾[١]؛ وكذلك نقل القرآن الكريم ما رآه صاحبا يوسف عليه السلام في السجن، فكانت رؤيا الأول: **﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً﴾**[٢]، ففسرها له يوسف عليه السلام بأنه سيخرج من السجن ويصبح ساقياً للملك، أما رؤيا الثاني فكانت: **﴿إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزاً تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ﴾**[٣]، وقد فسرها يوسف له بأنها تعني أنه سيصلب فداخله الرعب وأنكر الأمر وزعم أنه كذب، ولم ير هذه الرؤيا فأجابه يوسف عليه السلام: **﴿قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾**[٤].

كما تحدث القرآن عن رؤيا النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: **﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾**[٥]، وكذلك أشار في قوله تعالى: **﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ﴾**[٦] إلى رؤياه صلى الله عليه وآله لعدد من القردة يرتقون المنبر، والناس يرجعون القهقري وهم مستقبلين للمنبر، فاستيقظ مهموماً، فأوحي إليه تفسير الرؤيا وأخبره بأن بني أمية سيحكمون المسلمين ويجلسون على منبره صلى الله عليه وآله ويبعدون الناس عن الإسلام الحق رغم كونهم مسلمين ظاهرياً ويتوجهون لمنبر الإسلام وقد رويت من طرقنا وكذلك من طرق أهل السنة عدة روايات تتحدث أن

---

(١) يوسف ٤٧ـ ٤٨.

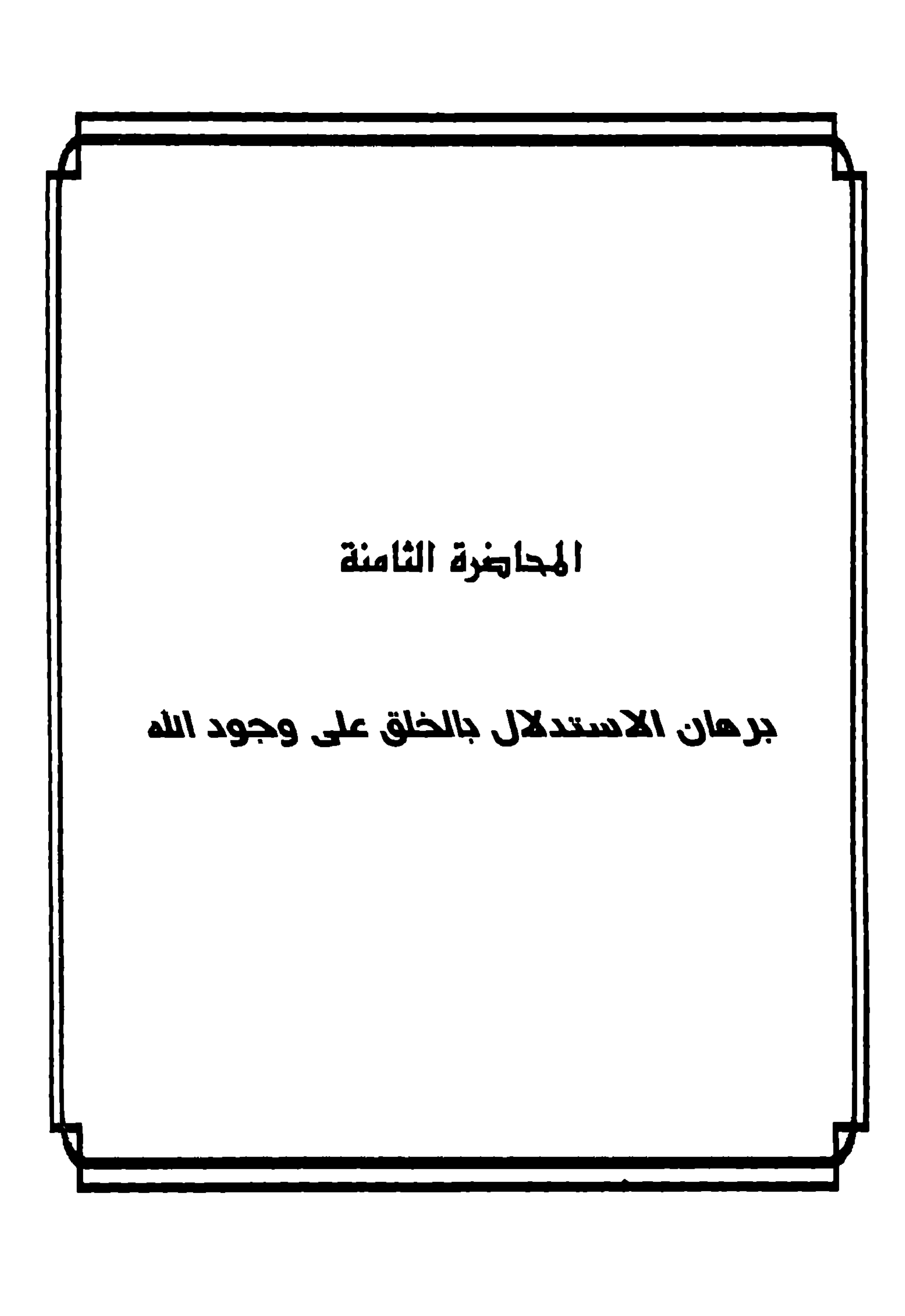
(٢)، (٣) يوسف: ٣٦.

(٤) يوسف: ٤١.

(٥) الفتح: ٢٧.

(٦) الإسراء: ٦٠.

النبي ﷺ كان يرى قبل البعثة رؤى عجيبة وواضحة للغاية «مثل فلق الصبح» كما ورد في الروايات، ثم يأتي الواقع مصداقاً لها.



المحاضرة الثامنة

برهان الاستدلال بالخلق على وجود الله

انتهـت بحوثـنا بشـأن موضـوع طـريق وجود الهداية في عمل الكائنات ودلالـته في بـاب معـرفة الله، فـلم يعد لدي ما أضيفه بشأن هذا الطريق، وقد قـرأنا في المحاضـرة السابقة قسماً من ملاحظات السيد المهندس سحابي بشأنه فـإن كانـت لديـه إيضـاحات إضـافية فليتفضل بعرضها لاحقاً، فأنا راغب في سماعهـا. أمـا مـا نـريد أن نشـرع في بـيانه الـيوم فهو موضوع أكبر أهمية من المواضـيع السـابقة مـن جهـة كونه أكثر منها التصاقاً بالعقائد (الدينية)، وهو موضوع «حدوث العالم» حسب تعبير قدماء الفلاسفة.

ولعـل السـادة الحاضرين يتذكرون أننا قسمنا ـ في بداية البحث ـ طرق معـرفة الله إلى عـدة طـرق، مـنها طرق الاستدلال بالمخلوقات على وجوده عز وجـل، وقلـنا: إن أحـد هذه الطرق التي سلكوها لإثبات وجوده سبحانه، هو قولـهم بضرورة وجود موجد لهذا العالم، وهذا ما نريد التحدث عنه اليوم من خلال عرض مسألة «حدوث العالم» وهي مسألة مهمة من جهتين :

الأولى: مـن جهـة كونهـا ممـتزجة بأفكـار الـناس وعقـائدهم، وبصورة جعلـتهم يظـنون ان أحـد تفسيرات هذه المسألة ـ والذي سنبينه لاحقاً ـ يمثل عقيدة توحيدية ضرورية.

أمـا الجهـة الثانـية: فهـي أنّ العلوم المعاصرة قد قدمت أفكاراً جديدة ـ بشـأن مسـألة حـدوث العالم ـ يجب أن ندرسها، ولعل من الضروري أن يعقد الـزملاء مؤتمـراً خاصـة بشـأنها لأن فـيها ـ حسـب تصوري ـ بعض الأفكار

الغامضة.

مسألة حدوث العالم الكوني أو قدمه

يتصور معظم الناس أنّ الاختلاف النظري بين الموحدين والماديين بشأن حدوث العالم يكمن في كون الموحدين يعتقدون بأن العالم حادث؛ لأنهم يعتقدون بوجود الله، في حين أن الماديين يعتبرون العالم قديماً؛ لأنهم ينكرون وجود الله. أي أن هذا التصور يقول بوجود تلازم حتمي بين الإيمان بالله والإعتقاد بحدوث العالم، وكذلك بين إنكار وجود الله والاعتقاد بقدم العالم.

ثم إذا سألنا أصحاب هذا الاعتقاد: ما هو معنى ((حدوث العالم)) الذي يجب على الموحدين الاعتقاد به؟ أجابوا: يجب الاعتقاد بأن ماضي هذا العالم محدود؛ أي يجب الاعتقاد بأنه وليد زمن معين، ولكن لا يجب الاعتقاد بأن يكون عمره الآن ألف سنة أو عشرة آلاف أو مئة ألف أو ملايين، بل ومليارات السنين، فمقدار عمره لا يؤثر على لزوم أن تكون له نقطة بداية لم يكن موجوداً قبلها، وهذا يعني أنه كان ـ قبل مليارات السنين أو مليارات المليارات من السنين ـ عدماً مطلقاً ثم نقل الله العالم من ((كتم العدم)) حسب المصطلح الفلسفي إلى حيز الوجود. ويعتقد أصحاب هذا الاعتقاد أن الدليل الوحيد لإثبات وجود الله يستلزم أن نعتقد بوجود نقطة بداية لهذا العالم لم يكن موجوداً قبلها، فيكون الله هو الموجد الأول له.

وينبغي مناقشة هذا الرأي من زاويتين، تتناول الأولى الإجابة عن السؤال التالي: هل أن التوحيد يستلزم الاعتقاد بوجود بداية للعالم أم لا؟ أما الثانية فهي تتناول الإجابة عن السؤال التالي: هل أن ما توصل إليه الإنسان

في مجالات علوم الطبيعة والفلسفة يشتمل على شواهد تؤيد هذا الاعتقاد أم تنفيه؟

تباين نظريتي الكلاميين والحكماء الإلهيين تجاه بدء الخلق

يكفي في الإجابة عن السؤال الأول أن نذكر بأنه يشكل إحدى القضايا المهمة التي اختلفت بشأنها كلمة الموحدين منذ القدم، فأهل علم الكلام يرون أن الإيمان بالله يستلزم الاعتقاد بوجود نقطة بداية للعالم كان قبلها عدماً مطلقاً أي لم يكن قبلها شيء. في حين أن الحكماء والفلاسفة الإلهيين يرون العكس ويقولون: إن الإيمان بالله يستلزم الاعتقاد بعدم وجود بداية للعالم الكوني، بمعنى أن وجود الله ـ بحد ذاته ـ هو دليل عدم وجود بداية للعالم الكوني؛ لأن ذات الله مطلقة لا حد لها، ولذلك لا يمكن أن يكون لخلقه حدود ومنتهى، أي أن خالقيته غير محدودة مثل ما أن ألوهيته غير محدودة فمادام هو «الله» فهو «الخالق»، أما قولكم (أهل الكلام) بوجود بداية للعالم الكوني، فهو يستلزم أن تكون خالقيته محدودة، في حين أن الذات الإلهية لا يمكن أن تكون محدودة لا في ذاتها ولا في أفعالها، ولذلك يجب أن يكون العالم الكوني غير محدود من كلا الطرفين أي من البداية وكذلك من النهاية.

نكتفي بهذه الإشارة التعريفية بمناهج البحث في هذا الموضوع، إذ لا توجد ضرورة الآن للخوض في عرض أدلة الفريقين ومناقشتها، وما سلكه الحكماء الإلهيون نهج واضح، فقد قالوا: إننا نفرض وجود الله في العالم ونثبته، ونعرّف الله بأنه الشيء الذي يكون وجوده بذاته، فهو الوجود الكامل والتام من جميع الجهات والمنزه من جميع أشكال الوجود بالقوة والاستعداد

والإمكـان، فلا يمكن أن يكون فاقداً لشيء ثم يحصل عليه فيما بعد، ولا يصح افـتراض مـثل ذلك بالنسبة للذات الإلهية، ولذلك فنحن نصفه بأنه ((واجب الوجـود بـالذات))، وهـذا يعني أنه واجب الوجود من جميع الجهات منزه عن مخـتلف أشـكال الإمكـان، وهذا هو المفهوم المقابل لمفهوم ممكن الوجود ـ مثل الإنسـان أو العـالم الكونـي ـ الـذي يمكـن أن يكـون موجـوداً أو معدومـاً أو مـتحركاً أو سـاكناً. أمـا واجـب الوجـود فكل ما فيه واجب وضروري، وهذا الحكـم يصدق على فيضه وخالقيته، فلا يمكن أن لا يكون خالقاً منذ الأزل ثم يصـبح خالقـاً فجـأة، هذا محال، بل هو خالق منذ الأزل. ولذلك فنحن نعتقد بعدم محدودية عالم الخلق أولاً وآخراً، لأننا نؤمن بوجود الله.

خالقية الله وقيّوميته

فإذا قلتم: إذا كان العالم قديماً فلماذا تصفونه بأنه مخلوق؟ والمخلوق هو الشـيء الـذي لم يكـن ثـم كـان؟ يجيـب (الحكـيم الإلهي) عن هذا الاعتراض بـالقول: هذا القول خطأ واشتباه، لأن المخلوقية أو معلولية المعلول لا تستلزم أن يكـون المعلـول معدومـاً في زمـان ثـم يظهر للوجود. إن معنى كون الشيء ((ممكـن الوجـود)) هـو: أن ذاتـه لا تقتضـي الوجود ولا تقتضي العدم أيضاً، بمعـنى أن وجـوده مفـاض علـيه مـن غـيره وذاته قائمة بغيره، وهذا هو مناط المعلولـية لا يؤثـر عليه أن تكون للمعلول سابقة ((العدم الزماني)) أو لا تكون لـه مـثل هـذه السـابقة، أي لا يوجـد للعدم الزماني أي دور في كون أو عدم كون الشيء معلولاً.

إن الله هـو القـيوم العـالم، ومعـنى الخـالق هو القيوم الذي يقوم به عالم

الخلق: ﴿اللّهُ لا إِلَهَ إِلاّ هُوَ الحَيُّ القَيُّومُ﴾[1]، فلو فرضنا وجود موجود من الأزل إلى الأبد، ولكن على نحو أن يكون وجوده قائماً بغيره أي بالحق تعالى، فالله هو قيومه، ووجود ذلك الشيء الذي فرضنا أنه وجود أزلي أبدي مرتهن بوجود الله، فهو وجود مفاض عليه من الله، فإن هذا الشيء يكون مخلوقاً ومعلولاً لله . هذا هو مقتضى المخلوقية والمعلولية ومعنى كون الشيء مخلوقاً أو معلولاً.

التوحيد والاعتقاد بسابقة العدم الزماني للعالم

يتضح إذن أن العقيدة التوحيدية تستلزم ـ كحد أدنى ـ نفي أن يكون التوحيد مستلزماً للاعتقاد بأنّ وجود العالم مسبوق بعدم زماني، فاعتقادنا بالله وتوحيده لا يتنافى ـ على الأقل ـ مع رفضنا لهذه النظرية أو عدم إيماننا بها، أما إذا أدركنا ما يقوله الحكماء والفلاسفة الإلهيون واقتنعنا وآمنا به، فإن ذلك يفضي بنا إلى الاعتقاد بنقيض هذه النظرية، وهذه هي عقيدة الحكماء الإلهيين الإسلاميين قاطبة ودون استثناء، أمثال أبي علي بن سيناء والفارابي، والمحقق نصير الدين الطوسي وصدر المتألهين وغيرهم، وقد تصدوا للدفاع عنها بقوة في كتبهم، بل واعتبروا نظرية المتكلمين المتقدمة دليلاً على فقدانهم المعرفة الصحيحة بالله، وقالوا: إن المتكلمين يرون محدودية الخلق ويتشبثون بالزمان؛ لأنهم لا يعرفون الله ولو كانوا قد عرفوه لما آمنوا بمثل هذه النظرية.

---

(١) البقرة: ٢٥٥، آل عمران: ٢.

الفلسفة الأوربية والتلازم بين التوحيد ونظرية الحدوث الزماني

ما زال الفلاسفة الأوربيون يعتقدون بوجود التلازم بين الإيمان بوجود الله والاعتقاد بوجود بداية لعالم الخلق، وبين الاعتقاد بعدم وجود هذه البداية وانكار وجود الله، وهذه ظاهرة غريبة؛ لأن الكتب الإسلامية قد بدأت ترجمتها في أوربا في وقت مبكر، ولكن يبدو أن (عدم) حل الجدل بين المتكلمين الإسلاميين والحكماء الإسلاميين بالذات وعدم وجود هذه المسألة في فلسفة أرسطو اليونانية قد أديا إلى بقاء أفكار الأوربيين حبيسة هذا القول: إما أن نؤمن بالله وبوجود بداية للعالم، وإما أن ننكر وجود بداية للعالم فننكر بذلك وجود الله !

إنني لم أعثر إلى اليوم في أفكار الأوربيين على غير هذه النظرية، فكيف يسوغ لهم أن يتجاهلوا النظرية المقابلة التي عرضها الحكماء الإسلاميون؟! لقد وصفت أدبيات حزب ((توده))[1] أن ابن سينا كان متذبذبا في أفكاره بين المادية والمثالية، فهو مادي حيناً وإلهي حيناً آخر؛ لأنه يثبت وجود الله تارة، ويقول تارة أخرى: إن العالم الكوني قديم! أي أنه يؤمن بوجود الله حيناً وينكر وجوده حيناً آخر !!

ولكن هذا القول عار عن الصحة، وناشئ من عدم فهم آراء ابن سينا الفلسفية، فالواضح في هذه الآراء ـ وبغض النظر عن صحتها أو سقمها ـ أنها ترفض التلازم بين الإيمان بالله والاعتقاد بمحدودية عالم الخلق، فقد حل

---

(١)((توده)) تعني بالعربية: الجمهور، وهذا هو اسم الحزب الشيوعي الإيراني. [المترجم].

ابن سينا ـ حسب اعتقاده ـ هذه المسألة، ورأى أن التوحيد لا ينافي بأي شكل من الأشكال الاعتقاد بالقدم الزماني لعالم الخلق، بل إنه يرى أن الإيمان بالله هو الذي يجعلنا نعتقد بالقدم الزماني للعالم.

القرآن ومسألة حدوث العالم الكوني

ما هو رأي القرآن بشأن هذه المسالة؟ وهل نجد في منطقه وطبيعة كلامه ما يؤيد نظرية المتكلمين، أم أنه ينسجم مع رأي الحكماء؟

المقدار الثابت هو أن القرآن نسب خلق كل شيء إلى الله: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[1] ولكن دون أن نجد في طبيعة بيانه لهذا الموضوع ما يشير إلى أنه خلق العالم في اليوم الأول، أو ما يدعو إلى معرفة الله من منطلق كونه قد خلق العالم في اليوم الأول، وهذه هي فحوى رأي المتكلمين الذين غرقوا فيه إلى حد تشبيه الله بالمعمار؛ لأن قولنا: إن لهذا البيت معماراً يعني: إن المعمار قد شيد البيت في اليوم الأول، وكذلك الحال مع قولنا: إن لهذه الساعة صانعاً، فهو يعني أن شخصاً ما قد صنعها ثم انتهى دوره، وإطلاق مثل هذا الوصف على الله يعني أنه سبحانه قد خلق هذا العالم في يومه الأول وانتهى دوره كخالق، وإذا لم يكن للعالم يوم أول لما كان في حاجة لله؛ لأن العالم المخلوق لا يحتاج إلى الله الخالق، بل الذي يحتاج إلى الله هو العالم غير المخلوق! كما أن هذه الحاجة قائمة فقط في اللحظة الأولى؛ ولذلك فإن وجود الله أو عدم وجوده بعد ذلك لا يؤثر في العالم بعد تلك اللحظة الأولى التي خلق

(١) الرعد: ١٦.

فيها، بل ونقلوا أيضاً العبارة التالية: ((لو جاز عدمه ما ضر عدمه))، أي لو جاز أن ينعدم الله بعد خلق العالم لما ألحق ذلك أي ضرر بوجود العالم الذي يحتاج إلى الله في اليوم الأول لخلقه فقط!!

القرآن لا يؤيد نظرية الكلاميين

هذه النظرية التي يتبناها المتكلمون، ونحن لا نجد في المنطق القرآني أدنى إشارة تؤيدها، فهل تجدون في آياته أبسط إشارة إلى أن الله هو خالق العالم في يومه الأول؟ إن القرآن يصف الله بأنه هو الخالق، وهذا يعني أنه هو الموجد لجميع ظواهر العالم الكوني الجارية الآن، أي أنه يعرف الله بصفة الخالق أولاً وآخراً، وليس الخالق في اليوم الأول فقط ولا الخالق الآن فقط، بل هو الخالق الذي يخلق كل شيء دون أن يكون ثمة فرق ـ حسب الرؤية القرآنية ـ بين أن يكون العالم محدوداً في ماضيه أو غير محدود، أي أن تكون له بداية أو لا تكون، فلو كانت له بداية وكان عمره الآن مليون سنة فرضاً، فالله موجود بعنوان ((الخالق)) طوال هذه المدة، كما أنه يبقى هو الخالق على مدى مليارات السنين الآتية من عمر العالم الكوني المستقبلي، أما إذا كان العالم الكوني غير محدود في ماضيه فإن خالقية الله تكون مستمرة في فاعليتها دون حدود. وهكذا كان الأمر دائماً، إذ نجد في بعض التعبيرات الواردة في الأدعية المأثورة خاصة ما يشير إلى هذا المعنى مثل تعبير: ((يا قديم الإحسان)) فهي تفيد أن الإحسان الإلهي موجود دائماً، وهذا الإحسان يعني الخلق والإيجاد أو إيصال الفيض الإلهي لمخلوقاته، ولذلك فالله هو المحسن دائماً.

وعلى أي حال؛ فإننا لا نجد في لغة القرآن ومنطقه أبسط إشارة تأييدية

لنظرية المتكلمين آنفة الذكر.

استدلال القرآن على التوحيد بخلق الإنسان لا بخلق آدم

كتبت قبل عدة سنين مقالة نشرتها مجلة ((مكتب تشيع)) وكانت تحمل عنوان ((القرآن ومسألة من مسائل الحياة))[1] تناولت فيها موضوع خلق آدم من زاوية الرؤية القرآنية التي تحدثت عن خلق آدم كقضية أخلاقية وليس كقضية توحيدية تهدف إلى إثبات وجود الله، وهذه من مظاهر الإعجاز القرآني، فالقرآن لم يستدل بوجود آدم ـ أبي البشر ـ على وجود الله بصفته الخالق الذي بدأ خلق البشر، بل ولا نجد فيما عرضه من تفصيلات قصة آدم عليه السلام أبسط ما يشير إلى أن في هذه القصة آية تدل على وجود الله وتوحيده، بل نقلها كدروس تستفاد منها عبر أخلاقية، مثل التحذير من التكبر الذي دفع الشيطان إلى ارتكاب ما ارتكبه، أو التحذير من الحرص الذي فعل بآدم ما فعل، فالمذكور هنا درس في الأخلاق لا في توحيد الله، أما الحديث القرآني عن خلق الإنسان ـ كنوع وليس آدم الإنسان الأول ـ فهو درس في التوحيد، بمعنى أنه يستدل على وجود الله بخلق الإنسان كموجود حي يبدأ من نطفة ثم يصير ((علقة)) ثم ((مضغة)) ثم تظهر فيها العظام ثم اللحم ثم يصير ﴿خَلْقاً آخَرَ﴾[2] حسب تعبير القرآن، أي أن القرآن يستدل

---

(١) طبعت هذه المقالة في الجزء الأول من كتاب ((مقالات فلسفي))، كما أعيد طبعها في الجزء ١٣ من مجموعة آثار الشهيد المطهري رضوان الله تعالى عليه، وهي مطبوعة بالفارسية.

(٢) المؤمنون: ١٤: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾.

على وجود الله بدليل صيرورة النطفة إنساناً لا بدليل خلقه للإنسان الأول آدم أبي البشر، وهذا يعني أن القرآن لا يستدل على وجود الله ببداية الخلق لا بالنسبة للعالم الكوني ككل ولا بالنسبة لأجزائه.

من هنا يتضح أن من غير الصحيح أن ننطلق في البحث من مسألة وجود أو عدم وجود بداية للعالم الكوني ككل، فالفلاسفة يقولون: من المحال أن تكون ثمة بداية للعالم الكوني، ولا أعتقد أن العلم الحديث قد أثبت خلاف ذلك، أي توصل إلى وجود بداية للعالم كان قبلها عدماً مطلقاً.

نظريات تفسير حدوث المخلوقات

إذن لسنا هنا بصدد البحث في وجود أو عدم وجود بداية للعالم، لذلك ننتقل للبحث في الحدوث التدريجي للأشياء، حيث توجد بشأنه رؤيتان الأولى: تنفي هذا الأمر من الأساس، فتقول: لا يصير أي موجود معدوماً ولا ينتقل أي معدوم إلى مرتبة الوجود في هذا العالم، فالذي يحدث فيه ينحصر في إطار التبدل والتحول وتغيير الشكل والصورة لا غير، أما الرؤية المقابلة: فهي القائلة بأن الأمر هو حدوث حقيقي وليس مجرد تبدل وتحول وتغير.

ولأتباع الرؤية الأولى فرضية قديمة ونظرية جديدة في تفسيرها، وبيان معنى قولهم بأن العناصر الأولية للعالم الكوني لا تزيد ولا تنقص[1] فالفرضية القديمة هي نظرية (ذيمقراطيس) المعروفة التي تقول: إن الأجسام

---

(١) المراد من العناصر هنا الأشياء التي يتكون منها العالم، وليس المراد العناصر بالمصطلح المعروف

تتكون من ذرات صغيرة جداً صلبة، لا يمكن تجزئتها حسب تعبير القدماء وكان ذيمقراطيس يعتقد بان من المحال تكسير وتجزئة هذه الذرات الصغيرة ويقول عنها: إنها مبثوثة في العالم لا تزيد ولا تنقص، ومن جمعها وتوزيعها توجد الأشياء التي تتكون في الواقع من هذه الذرات، ولذلك فقولنا: ((هذه الشجرة لم تكن موجودة ثم وجدت)) لا يعبر عن الحقيقة بدقة؛ لأن الذرات التي كونت هذه الشجرة كانت موجودة في التراب والهواء والماء، ولكن بأشكال أخرى، ثم تشكلت في صورة جديدة وأوجدت هذه الشجرة.

وتقول هذه الفرضية القديمة ـ التي يرجع ظهورها إلى قبل أكثر من ألفي عام ـ: لهذه الذرات الصغيرة أشكال متنوعة فبعضها كروية، وبعضها منشورية، وبعضها ذات رؤوس مدببة، وأخرى ذات قواعد دائرية أو مثلثة وغير ذلك، وهذا التنوع في أشكالها يوجد الخصوصيات المعروفة للمواد، فخصوصية الفلفل ـ مثلاً ـ في إيجاد حرقة في اللسان ناتجة من كون الذرات المكونة له من النوع المدبب، فرؤوسها المدببة تنغرز في اللسان وتحرك الأعصاب وتوجد الطعم اللاذع الذي يتميز به الفلفل، أي أن هذه الخصوصية فيزياوية وليست كيماوية، كما أن خصوصية الانسياب في الماء ناتجة من كونه يتكون من ذرات كروية.

لقد رفضت هذه الفرضية منذ عدة قرون، ثم ظهرت نظرية ثانية تشبه الأولى في جانب، وتتمايز عنها في جوانب عدة، فهي تقول: صحيح أن الجسم يتكون من ذرات، لكنها ذرات قابلة للتجزئة. ثم تم تطوير هذه النظرية الى النظرية المعروفة اليوم بشأن المادة والطاقة.

نقاط غامضة في نظرية بقاء المادة والطاقة

أشرت في بداية الحديث إلى أن بعض الغموض يكتنف النظريات الحديثة بشأن ظهور الأشياء، وهذا الغموض يشمل بعض هذه النظريات ـ وهي لا ترتبط بموضوع بحثنا ـ، كما يشمل ما يستنبطونه من نظرية بقاء الماء وبقاء الطاقة، أو من المبدأ القائل بأن مصدرهما ـ المادة والطاقة ـ واحد لا أكثر، فهذا الاستنباط بحاجة إلى مزيد من التوضيح والإجابة عن السؤال التالي من زاوية التعريف الفلسفي، وليس من زاوية التسمية العلمية التي يكفي فيها مجرد التسمية، في حين أن التعريف الفلسفي يستلزم أن يكون التعريف صحيحاً. والسؤال المثار هنا هو: هل إن النظرية القائلة ببقاء المادة، أو بقاء الطاقة أو بقائهما معاً، تمثل في واقعها إحياءً لنظرية ذيمقراطيس نفسها؟ أي هل أن النظرية الحديثة تعني أن الأشياء الموجودة في العالم باقية أزلاً وأبداً بأعيانها ؟

إن نظرية ذيمقراطيس تقول: إن الآلاف أو الملايين من الذرات التي تكون هذه الشجرة، اليوم موجودة قبل وجود الشجرة وستبقى بعدها ودون أن تتغير أشكالها. فهل يقر العلم الحديث هذا القول؟ وهل يكشف عن وجود أشياء ثابتة لا يطرأ عليها أي تغير؟ أم أن النظرية الحديثة القائلة بمبدأ بقاء المادة أو الطاقة، أو ببقاء المصدر الواحد للمادة والطاقة، تعني أن البقاء هو للنوع لا لأعيان وأفراد المادة أو الطاقة أو مصدرهما؟ فيكون معنى هذه النظرية نظيراً لقولهم: إن مقدار المادة ثابت في العالم، وهذا لا يعني ثبات أفراد المادة وأعيانها ؟

لتوضيح ما أريد قوله أضرب المثال التالي: لو كان بالإمكان ـ فرضاً ـ السيطرة على المواليد والوفيات بين بني البشر بصورة تبقي مجموع نفوسهم ثابتاً كان يكون دائماً ثلاثة مليارات نسمة لا يزيد ولا ينقص، أي أن يولد (١٥٦٠) شخصاً في الساعة نفسها التي يموت فيها هذا العدد من الناس، ـ لو كان بالإمكان القيام بذلك ـ ففي هذه الحالة الفرضية يمكننا القول بأن مقدار المجموع الكلي للبشر في هذا العالم ثابت دائماً، وإن كانت أشخاصهم وأعيانهم غير ثابتة؛ لأن ثبات مقدار المجموع الكلي يعني وفاة عدد من البشر مساوٍ لعدد أناس آخرين يولدون في الساعة نفسها.

نحن نقول ـ في هذا المثال الفرضي ـ: إن الإنسان باق في الدنيا، وهذا القول صحيح من وجهة نظر العلم، لكنه غير صحيح من وجهة نظر الفلسفة؛ لأن أحكام الفلسفة ترتبط بالأمور الحقيقية الواقعية، والمجموع الكلي لا حقيقة له، بل هو أمر اعتباري، فالموجود الحقيقي في الواقع هو الفرد، ولذلك تقول الفلسفة: إن هذا الفرد يفنى وذاك الفرد يفنى والمجموع الكلي ثابت.

إذن الأمر الذي أراه غامضاً وأطلب توضيحه لي هو: هل أن حكم الثبات والبقاء الذي يقولون اليوم بأنه ملازم للمادة أو للأصل الموجد للعالم الكوني، يتعلق بالمقدار والمجموع الكلي، أم أن العلم الحديث قد توصل اليوم إلى شيء أو حقيقة واقعية معينة يقول بأنها ثابتة باقية أبداً بصورتها الشخصية العينية؟

إذا كان ما توصلنا إليه هو أن ثمة أشياء في العالم موجودة دائماً بصورها الشخصية وأعيانها الواقعية، وأنها هي التي توجد الأشياء الأخرى في هذا

العـالم، فهذا القول يعني ـ في واقع الأمر ـ عدم خلق أي شيء جديد في العالم، فكـل ما يوجد في هذا العالم هو ظهور هذه الأشياء بصور جديدة. وعليه يكون معنى قولنا: إن الله هو الخالق، هو أنه سبحانه خالق الصور الجديدة لمادة العالم وليس خالقاً للمادة نفسها لأنها موجودة دائماً حسب هذه الفرضية.

الحكماء والفلاسفة الإسلاميون يعتقدون بأن هذه الفرضية لا تنافي كون الأشياء مخلوقة، لكن النظرة السطحية لها تستلزم القول بأن ما يظهر في العالم الكوني باستمرار ويسميه القرآن بالخلق، هو في الحقيقة خلق لأشكال وصور جديدة من هذه المواد التي لا تتغير ـ وهي لا تتغير حقاً ـ، فيكون معنى قوله: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[1] هو أن الله يخلق ـ بهذا المعنى للخلق ـ الأشياء كل يوم، ثم يصيبها الخراب ثم يعيد تكوينها في خلق جديد، كما هو الحال مع الفخار الذي لا يخلق مواد جديدة، بل يصنع الجرار من المواد الموجودة التي قد تتحول ـ لاحقاً ـ إلى تراب ليصنع منها جراراً أخرى.

نظرية الحركة الجوهرية وإثبات حدوث الأشياء

جاء الحكيم المعروف صدر المتألهين بنظرية عرفت باسم نظرية الحركة الجوهرية، وهي تؤيد من جهة رأي الفلاسفة القائل بعدم محدودية العالم زمانياً لا في ماضيه ولا في مستقبله، كما أنها تثبت ـ في الوقت نفسه ـ حدوث العالم. فهو يعتقد ـ استناداً إلى أدلة بيّنها ـ بأن ما نظنه ثابتاً في هذا العالم هو متغير في الواقع، فلا يمكن أن يكون أي شيء ثابتاً وهو واقع في عالم الزمان

---

(١) الرحمن: ٢٩.

حتى لو رأيناه نحن ثابتاً. أي من الممكن أن نرى الشيء ثابتاً استناداً إلى ما نحس به ونعرفه عنه، لكنه متغير في واقعه، بل لا يوجد في العالم شيء ثابت بحيث تكون الحركة أمر طارئ بالنسبة إليه.

إن كثيراً من الأشياء تبدو لنا ثابتةً، لكنها متغيرة في واقعها، فمثلاً عندما ننظر إلى العقربة التي تشير إلى أرقام الساعة، تبدو لنا ثابتة على خط الساعة الثالثة مثلاً، لكننا عندما ننظر إليها بعد ساعة نجدها قد انتقلت إلى خط الساعة الرابعة، وواضح أن انتقالها لم يحدث فجأة، فهي لم تقفز من الخط (٣) إلى الخط (٤)، بل كانت ـ في الواقع ـ في حركة مستمرة، وغاية الأمر أن عيوننا عاجزة عن الإحساس بحركتها، فعيوننا قادرة على الشعور بالحركات ضمن حدود معينة، ولذلك لا يمكن الاستدلال بعدم شعورها بحركة بعض الأشياء على كون هذه الأشياء ثابتة، فإذا دلتنا أدلة أخرى على أن كل ما في العالم متغير ومتحرك وأنّ الحركة جارية في جميع أجزائه، فإن هذا الأمر يؤدي إلى نتيجة مفادها هو أن كل شيء عبارة عن حركة دائمة.

الحركة الجوهرية والحدوث التدريجي للأشياء

بعد إثبات كون العالم في جميع أجزائه وشؤونه عبارة عن حركة دائمة ينتقل صدر المتألهين لتوضيح مفهوم الحركة، ويصرح بأن دراسة هذه الظاهرة تبين أنها في حقيقتها عبارة عن الحدوث التدريجي، بمعنى أن كل شيء هو دائماً في حالة حدوث وانتقال من مرتبة وجودية إلى مرتبة وجودية أخرى.

وهذا يعني أن العالم مستمر الحدوث، ولذلك فلا حاجة إلى البحث عن نقطة البداية في خلقه وحدوثه؛ لأنه في حالة خلق وحدوث مستمرة في كل

لحظاتـه، ولا يوجـد فـيه شيء باق وثابت على حالة، بل لا بقاء ولا ثبات فيه فـلا يـبقى أي شـيء فـيه على حالة واحدة للحظتين؛ لأن العالم ـ من أوله إلى آخره ـ هو دائماً في حالة حدوث وصيرورة مستمرة.

هـذه الـنظرية أقـدر ـ وبطـريق أولى ـ عـلى إثبات وجود الله؛ لأن ذلك الـرأي غـير المعقـول يستدل على وجود الله بالقول: إن العالم كان عدماً مطلقاً ثـم خلق في لحظة، فيجب أن يكون لـه محدث وموجد، ولذلك فإن كون العالم في حالـة مسـتمرة مـن الحدوث والحركة يستلزم ـ بطريق أولى ـ وجود المحدث والمحـرك؛ لأن مـن المحـال وجـود هـذه الحركة والحدوث ما لم تكن قائمة بالغير تستمد منه الفيض اللازم لحركتها.

استمرار حاجة عالم الخلق للخالق

مـن هنا يتضح أن أنصار نظرية الحركة الجوهرية قد حلوا مسألة حدوث العالم وخلقه دون الحاجة إلى القول بوجود نقطة بداية للعالم، فقالوا: إن العالم في حالـة خلـق وحـدوث مسـتمرة، ولذلك فهو بحاجة مستمرة لوجود الخالق والمحـدث. والذيـن يسـلكون هـذا المـنهج في حـل المسـألة، لا يحلونهـا بطرق تـتعارض مـع الـنظرية الحديـثة القائلة ببقاء وثبات المادة والطاقة؛ لأن مفهوم الـبقاء والثـبات الـذي يقصدونه يختلف عن مفهوم البقاء في النظرية الحديثة، لكنني شخصياً أرغب في أن يبين أنصار النظرية الحديثة مقصودهم الدقيق من بقـاء المـادة؛ لكـي يـزيلوا الغموض الذي يكتنف نظريتهم، ويبينوا لنا حقيقة الأمـر، وهـل أن ما توصل إليه العلم الحديث هو القول بأن مقدار مادة العالم ثابـت أم أنهـم توصلوا إلى اكتشاف شيء اعتبروه ثابتاً بنفسه وموجوداً بذاته

دائماً لكن أحواله تتغير باستمرار؟

مداخلة وتوضيح بشأن نظرية بقاء المادة

يمكننا أن نضرب المثال البسيط فيما يرتبط ببقاء المادة، وهو: إن ما يدخل عادة بدن الشخص ذي الوزن الثابت يكون مساوياً لما يخرج منه، وبذلك يبقى وزنه ثابتاً، لكن هذا الثبات لا يشمل خلايا البدن، بل هي في تغير مستمر فلا تبقى فيه الخلايا الأوائل.

أما بالنسبة للعناصر فالأمر يختلف، فالأشياء على نوعين: مركبة وبسيطة، والمركبة هي التي تتكون من عنصرين على الأقل، وهي معرضة للفناء والتغير. أما العنصر البسيط، فهو موجود بذاته وبخواصه، بمعنى أنه يحفظ خواصه بكل أبعادها، فهو لا يتغير ولا يعدم، فذرة الكبريت أو الأكسجين مثلاً تحفظ جميع خواصها في جميع التغييرات، وهذا يعني بقاءها على حالتها الأولى.

من هنا فإن خواص المادة توجد تغييرات توجد بدورها الحركة والحركة هي نسبية طبعاً، وهي ـ كما يعرفونها ـ تقع على ثلاثة أبعاد: الحركة الخطية على محور واحد، الحركة السطحية على محورين، الحركة الحجمية على ثلاثة محاور. أما إذا كان المحور متحركاً بنفسه فلا يبقى معنى للحركة، ولذلك ينبغي القول: إن الأشياء متحركة مقارنة لبعضها ببعض.

تعليق بشأن ثبات المادة وأنواع الحركة

الأستاذ المطهري: الحديث هنا يرتبط بأمرين: الأول موضوع الحركة

وهذا ما سنتحدث عنه لاحقاً، والثاني هو وضع العناصر البسيطة، وهنا ينبغي أن نعرف: هل أن ذرة الأكسجين كانت منذ الأزل على هذه الحالة؟ الكتب التي قرأتها ـ وبصورة عابرة ـ تنفي ذلك، بل ليس للذرات التي تكون الأكسجين نفسها وضع ثابت. فأنتم تقولون: إن نواة الذرة تكونت نتيجة لتكاثف الطاقة، وهذا يعني أن نواة الذرة ليست ـ في واقع الأمر ـ طاقة متكاثفة يمكن أن نحررها، بل إنّ الطاقة قد تكاثفت فأوجدت هذه النواة، وهذا يعني أن الطاقة يمكن أن تتكاثف فتوجد النواة، كما يمكن أن تبقى حرة، فلا تتكاثف أو تتحرر من حالة التكاثف وتخرج من صورة النواة والحالة المادية، فلا نجد حينئذ نواة واحدة في العالم، فلا يمكن حينئذ أن نقول: إن هذه النواة كانت منذ الأزل على هذه الحالة، وستبقى إلى الأبد بصورتها الحالية. وإذا كان هذا هو وضع النواة نفسها، فإن الوضع الثابت سيكون مفقوداً في العناصر التي تتكون منها ـ مثل الأكسجين ـ من باب أولى.

أما فيما يرتبط بموضوع الحركة، فنشير إلى أن الحديث يكون تارة عن الحركة المكانية وهي نوع خاص يعنى به علم الفيزياء، وتارة أخرى يكون الحديث عن نوع الحركة المطلقة أي مطلق التغيير بصورة عامة، وقولكم: إن الحركة أمر نسبي خاص بالحركة المكانية؛ لأن مفهوم المكان لا يتعدى معنى موضع الشيء نسبة إلى ما يحيط به، ولذلك إذا كان كل ما يحيط به ثابتاً فلن يحدث تغيير في المكان، وقد ضربوا لذلك مثال الشخص الجالس في سفينة تجري في البحر، أي أن مكانها نسبة لما يحيط بها من مياه البحر في حالة تغير مستمر، ولكن الشخص الجالس لا يتحرك، فهو ساكن حقاً بالنسبة للسفينة وما فيها من أشياء تحيط به، وقد أطلق القدماء اسم ((الحركة المجازية)) على

هذا النوع من الحركة.

وتوجد في المقابل نظرية أخرى تقول بأن للعالم ـ وبغض النظر عن المواد التي تملأ أرجاءه ـ فضاءاً تملأه جميع الأجسام والفلزات والهواء وغير ذلك، وهذا الفضاء ثابت وساكن دائماً، فالفضاء الذي نجلس فيه ـ أنا وأنتم ـ هو بحد ذاته ثابت، فإذا تحركت أنا فقد غيرته، فإذا أيدنا وجود هذا الفضاء ونظرنا إلى الأمور نسبة إليه وإلى أجزائه، ففي هذه الحالة تكون الحركة مطلقة دائماً، أي أن الجسم لا يغير بحركته محيطه المادي، فهو ساكن بالنسبة إليه متحرك نسبة إلى فضائه الحقيقي.

وثمة نظرية قديمة جداً بشأن المكان، هل هو بعد مجرد أم أنه عبارة عن السطح المقعر للجسم المحيط بالجسم المحاط، أي أنه عبارة عن السطح الداخلي للهواء الذي يحيط بالجسم ويلتصق به؟ وتقول هذه النظرية ـ فيما تقول ـ: إذا كان الهواء ساكناً فهذا يعني أن الجسم ثابت لا يتحرك.

أما إذا أخذنا بالمعنى الثاني للحركة أي معنى مطلق التغيير، فلا تكون هنا ثمة حاجة لأن ننظر للشيء وحركته مقارنةً بشيء آخر، فمثلاً لا توجد ضرورة في التغييرات الكيفية للأشياء أن ننظر إليها مقارنة بالمحيط، بل ننظر إليها مقارنة بما كانت عليه الأشياء نفسها قبل حدوث التغييرات الكيفية فيها، فنقول ـ طبقاً للمثال الذي يضربه القدماء ـ: إن الشيء قد تغير إذا اكتسب درجة أشد من اللون الفلاني عما كان عليه حاله قبل التغيير، ومثل هذا التغيير لا يرتبط أساساً بالمحيط، بل يرتبط بالدرجة الوجودية للشيء. ولذلك فإن الحركة الجوهرية ترتبط ـ وبطريق أولى ـ بالدرجة الوجودية للشيء، فهو ينتقل من درجة وجودية ضعيفة إلى درجة أكمل وأقوى.

مـن هـنا يمكنـنا أن نفـترض وجـود حركة بملاحظة العالم ككل، ولكن لا يمكـن أن تكـون هـذه الحركة مكانية، وقد قلتم: إن الحركة المكانية لا تكون بالنسـبة لكل العالم، ولكن يمكن وجودها في أجزاء العالم، حيث يتغير موضع الشيء نسبة إلى الأشياء الأخرى من أجزاء العالم.

أسئلة بشأن تعريف العلم الحديث للطاقة والحركة

وثمة موضوع آخر أرى فيه غموضاً وأطلب من السادة توضيحه لي: فقد أشـرت سـابقاً إلى الفـرق بـين التعريف العلمي والتعريف الفلسفي، وقلت: يكفـي في الـتعريف العلمي وضع علامة معينة تيسر فهم وتفهيم الأمر، حتى لو كانت هذه العلامة مجرد نقش ـ كما يقولون ـ، لأن المطلوب من التعريف في العلـوم الطبيعـية هـو تمييز الموضوع عن غيره لكي لا يقع الاشتباه، أما في الفلسفة فيجب أن يكون التعريف أقرب إلى بيان حقيقة المعرف وماهيته.

ومن مصاديق الحقيقة المتقدمة، موضوع تعريف الطاقة باعتبارها الشيء المقـابل لـلمادة، فهـم يعتـبرونها شـيئاً غـير المـادة ويكـتفون بهذه ((الغيرية)) لتعريف الطاقة والقول بأن المادة تنشأ من الطاقة أو تتحول إلي طاقة. نحن نؤيد حقـيقة أن كـثيراً مـن الأشـياء نـرى لها وجوداً في العالم الخارجي غير موجودة سـوى في أذهانـنا، أي أن وجودهـا ذهني فقط، فلا توجد في الواقع الخارجي، كـاللون مثلاً، لكننا نتساءل عن بعض الأشياء الأخرى: هل لها وجود خارجي حقـيقي غـير وجودهـا في أذهانـنا؟ منها الحركة التي لا مناص لكم عن القول بوجودها في العالم الخارجي، ومنها البعد الذي نتبنى نحن الفرضية القائلة بأن لـه وجوداً خارجياً، ونرغب في معرفة موقف النظرية التي تعرضونها منه وهل

تقولون بوجوده الخارجي أم لا. فنحن نقول بوجود البعد والامتداد والجهة والطول والعرض والعمق في المادة، أي في الشيء الذي اعتبروه مقابلاً للطاقة، مثل العناصر أو الذرات التي تكونها، ولذلك نقول: إن هذه الذرة ـ مثلاً ـ موجودة هنا وغير موجودة هناك، ويمكن أن تنقل إلى هذا المكان أو ذاك، كما أنها ـ عندما تكون في مكان معين ـ تكون ذات هذا الطرف وذاك، وكونها ذات أطراف فرع لكونها ذات بعد؛ لأن النقطة المجردة لا يكون لها هذا الطرف وذاك الطرف.

حقيقة «الطاقة» في الرؤية العلمية والفلسفية

وننتقل الآن إلى مسألة الطاقة، وقد كان للقدماء تصور بشأنها يختلف عن التصور الحديث لها، ويجعل مسألتها محلولة من الأساس، فهم لم يكونوا يعتقدون بأنها مستقلة عن المادة، فالحرارة ـ طبق نظرية القدماء ـ ليست مستقلة عن الجسم، بل هي حالة له تابعة له نفسه، ولذلك لا يمكن انتقالها إلا معه، فهي عرض له حسب المصطلح المعروف، أما اليوم فالنظرية الحديثة تقول: إن الحرارة تنتقل بنفسها دون حاجة لوجود حامل ينقلها: أي دون حاجة لافتراض وجود شيء آخر يجب أن ينتقل لكي تنتقل الحرارة معه. ورغم ذلك فإن الحرارة ليست مادة، وهذا يعني أنها ليست ذات بعد. فكيف تعرفون الحرارة هذه بأنها ليست مادة، لكنها موجودة في الواقع الخارجي ومستقلة عن المادة، وبإمكانها أن تغير مكانها ويمكن أن تنقل وتنتقل؟ فكيف لا تكون مادة وتغير مكانها رغم ذلك؟ إذا قلتم: هي موج، فإن بحث المكان يبقى مثاراً، فهل يمكن أن يشكل الشيء موجاً دون وجود مادة؟ وحتى بالنسبة

للموج الخالص هل يمكن أن يكون دون وجود مادة متموجة، فيكون موجاً بغير متموج؟

أرغب أن يبين لي أحد السادة ماهية الطاقة، فالتعريفات المذكورة لها كشيء يظهر بالصورة الفلانية في الموضع الفلاني، هي تعريفات صحيحة من وجهة نظر العلم، لكنها غير صحيحة من وجهة نظر الفلسفة، ومسألة الطاقة من المسائل التي لا تعرض كمسائل علمية بحتة، بل كمسائل فلسفية أيضاً، فهم يتحدثون عنها بصورة يسعون إلى تفسير حقيقة الأشياء بها. إن كل ما يبينه العلم بشأن الطاقة هو أنه افترض أن المادة والطاقة شيئان مستقلان أو حالتان، لشيء واحد خاص تتحول كل منها للأخرى. وسؤالي هو: كيف يمكن للشيء الذي هو ليس بمادة وليس فيه صفة المادة وحالتها، أن يشغل حيزاً من المحيط الخارجي ويتحرك فيه؟

سؤال بشأن بقاء المادة الأساسية

ـ ألم يحدث الانعدام والحدوث والتغيير في الذرة طول عمرها؟ أي: هل أن وضع الذرة ثابت على حاله طوال عمر العالم؟ وكيف ينسجم هذا مع الآية القرآنية: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[1]؟

الأستاذ المطهري: لاحظت في الكتب التي كنت اقرأها في السابق أن للعناصر المشعة أعماراً محددة، فهي تذكر أن ذرة العنصر الفلاني تفرغ شحنتها الكهربائية في مدة (٢٥) مليون سنة ثم تنعدم بالكامل، بمعنى أنها

---

(١) القصص: ٨٨.

تفقد حالتها المادية بالكامل.

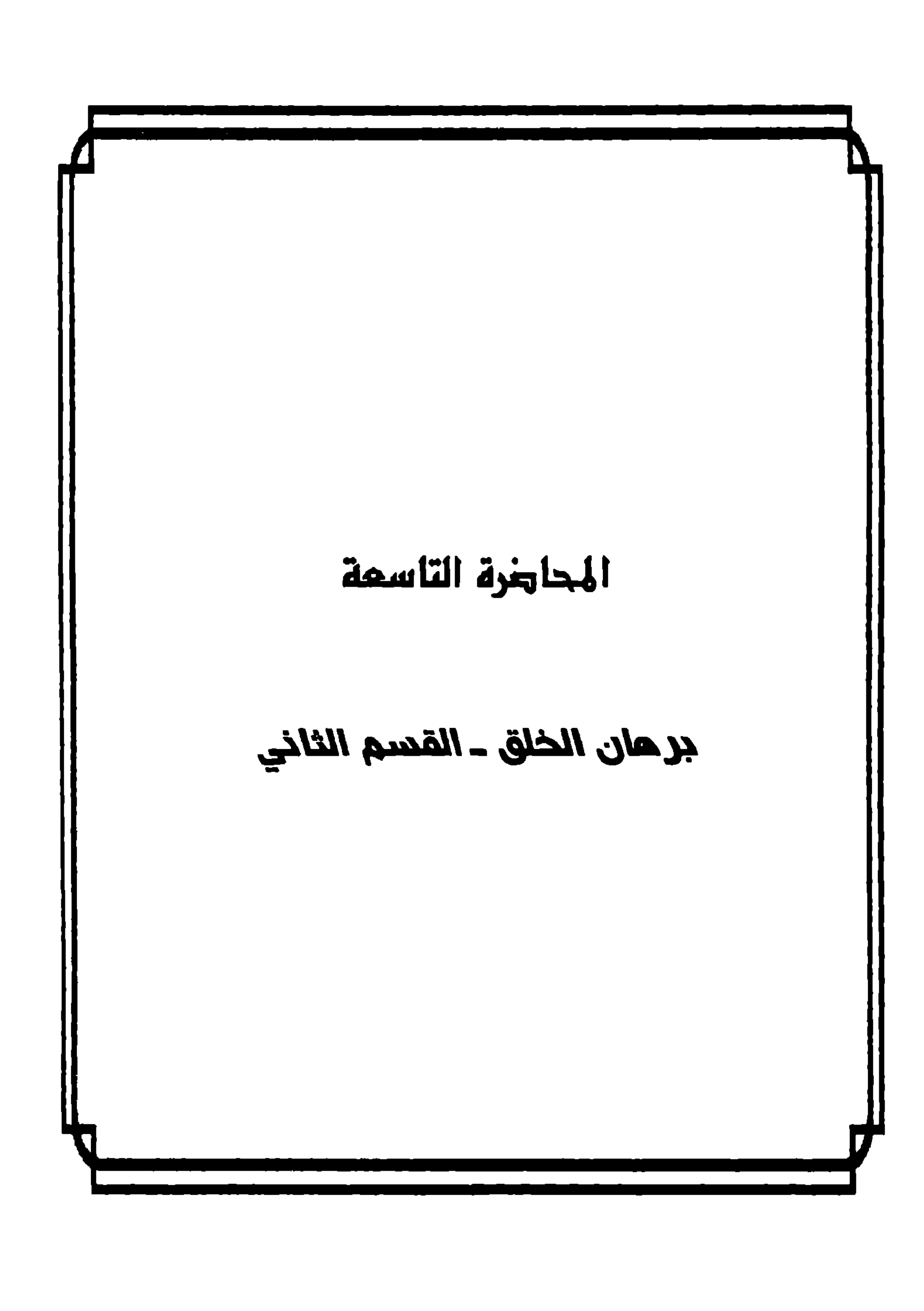
- ينبغي أن نبحث عن عامل ((الإرادة)) في عملية تبدل المادة إلى طاقة وبالعكس، فالإرادة تتحول إلى طاقة، والطاقة والمادة تتحول كل منهما إلى حالة الأخرى.

الأستاذ المطهري: مراد المتحدث هو أن الأصل الواحد الذي ترجع إليه المادة والطاقة لا يمكن أن نعرفه سوى بكونه إرادة، أي أن مراده هو: إن الأصل الذي ترجع إليه المادة والطاقة هو نفسه الشيء الذي تسميه الأديان ((إرادة الله))(١).

وهذا كلام آخر غير ما نحن بصدد بيانه، ويجب على أي حال أن نعرف ذلك الأصل الواحد بخواص معينة، فتارة تقولون: نحن لا نعرف شيئاً عن هذا الأصل، وأقصى ما يمكننا قوله هو أن المادة والطاقة ترجعان إليه لكننا لا نعرف شيئاً عن خواصه، وهل له بعد أو مكان أو حركة؟ إن كل ما بإمكاننا قوله بشأنه ـ استنادا إلى حدس علمي ـ هو: أنه أصل موجود.

---

(١) يقول مولى الموحدين الإمام علي عليه السلام بعد ذكر المخلوقات: ((ثم هو يفنيها بعد تكوينها، لا لسأم دخل عليه في تصريفها وتدبيرها، ولا لراحة واصلة إليه، ولا لثقل شيء منها عليه، لا يمله طول بقائها فيدعوه إلى سرعة إفنائها، ولكنه سبحانه دبرها بلطفه، وأمسكها بأمره، وأتقنها بقدرته، ثم يعيدها بعد الفناء من غير حاجة منها إليها)) ويستفاد من هذا الكلام الشريف ونظائره استمرار الخلق ووجود العالم الكوني، وأن الفناء يشمل أفراده دون أن يعني انعدام أصل الخلق. نهج البلاغة، لخطبة ١٨٤. [المترجم].



المحاضرة التاسعة

برهان الخلق - القسم الثاني

منطلق البحث في الاستدلال بالخلق على وجود الله

نبدأ الحديث بتوضيحات حول الموضوع الذي أعلن السيد (روزبه)[1] استعداده للإجابة عن أسئلتي بشأنه، فمن الضروري أن يكون على اطلاع أكمل بطبيعة استفساراتنا؛ لكي يجيب عن الأسئلة بصورة أفضل، كما أن من المفيد لنا أيضاً أن نستذكر ما تقدم في المحاضرة السابقة، لذلك أقدم الخلاصة التالية لبحثنا المتقدم، وهو بشأن حدوث الأشياء أو خلقها حسب التعبير القرآني، وقد تناولنا هذا الموضوع لارتباطه بمبحث التوحيد وإثبات وجود الله، إذ إن من ثوابت العقيدة الدينية عند كل متدين الاعتقاد بأن الله هو خالق كل شيء، بمعنى الموجد لا بمعنى آخر، فعندما نقول: إنّ الله خلق هذا الشيء، نعني هو الذي أوجده، وهذا هو تصورنا عن معنى خلق الأشياء وحدوثها .

كما أشرنا إلى موضوعين آخرين:

---

(١) كان الأستاذ رضا روزبه ـ وهو من مؤسسي مدرسة ((علوي)) ذات النشاط الإسلامي المعروف في طهران ـ رجلاً صالحاً مطلعاً على العلوم الجديدة والقديمة، وقد قام بدور مهم في تربية جيل من المؤمنين المتخصصين في العلوم الجديدة، وكان متخصصاً في علم الفيزياء بالدرجة الأولى، إلا أنه كان عارفاً بمعظم العلوم الأخرى .

الأول: هو أن البحث في مسألة الخلق وحدوث الأشياء ينطلق تارة من السعي لمعرفة بداية العالم الكوني واللحظة التي انتقل فيها من ((كتم العدم)) إلى حيز الوجود، فهل توجد مثل هذه اللحظة أساساً أم أن المخلوقات كانت موجودة مهما توغلنا في قدم العالم وماضيه ؟

قلنا ـ في محاضرة الأسبوع الماضي ـ: إننا لا ننطلق في البحث التوحيدي من هذا المنطلق، وذكرنا هناك أدلة هذا القول فلا حاجة لتكرارها، ونحن لا نريد ـ في بحثنا بشأن مسألة خلق الأشياء وحدوثها ـ معرفة ما إذا كان العلم والفلسفة في العصر الحديث قد أثبتا وجود (أو عدم وجود) نقطة بداية للعالم الكوني كان قبلها عدم مطلق، ثم خلقت الأشياء دفعة واحدة، كلا إن بحثنا يتعلق بما يجري في العالم الكوني فعلاً، حيث نرى بالعين الظاهرية أشياء تنعدم وأخرى تخلق، فهل ما نراه مطابقاً للواقع فعلاً في الرؤية العلمية الدقيقة؟ بمعنى هل أن الموجودات تنعدم حقاً والمعدومات تتحول إلى موجودات، فهل ما يجري في العالم الخارجي هو عمليات خلق وحدوث حقيقية؟ أي هل يخلق شيء حقاً عندما تظهر هذه النبتة؟ أم لا يخلق أي شيء حقاً ولا يحدث أي شيء ولا ينعدم أي موجود ولا يتحول أي معدوم إلى موجود؟ هذا هو موضوع بحثنا الأول .

نظرية الحكماء الإلهيين في الحدوث الذاتي

كما تحدثنا عن موضوع آخر لا نريد اليوم متابعة الحديث عنه، وهو أن الحكماء الإلهيين لا يرون الاعتقاد بوجود نقطة بداية للعالم الكوني أمراً ضرورياً لإثبات وجود الله، ويقولون: إن عدم وجود نقطة البداية ينسجم مع

الإيمان بالوهية الله، بل إن الإلوهية تستلزم أن لا يكون لخلقه بداية لأن محدودية الخلق تنافي ألوهيته .

وللفلاسفة الإلهيين نظرية أخرى يقولون فيها: إن قولنا بأن الله هو خالق العالم لا يستلزم حتى أن نثبت الحدوث الزماني للأشياء، بمعنى أنها كانت معدومة ثم وجدت، وكانت موجودة ثم انعدمت .

ويقدم الفلاسفة الإلهيون نظرية بهذا الشأن يسمونها نظرية ((الحدوث الذاتي)) ويقولون: إن الحدث الذاتي للأشياء يكفي في إثبات كونها مخلوقة لله عز وجل. وأنا شخصياً اعتقد بصحة هذه النظرية، وبأن نفي جميع أشكال الحدوث الزماني لا يؤثر على كون الحدوث الذاتي للأشياء كافياً في إثبات كونها مخلوقة، ولسنا هنا بصدد إثبات هذه النظرية، لكننا سنتناولها بالبحث عندما نتحدث عن طريق الإمكان والوجوب كأحد الطرق الفلسفية لإثبات وجود الله.

موقف العلم الحديث ومصداقية مفهوم الخلق

لدينا سؤال بشأن موقف العلم الحديث من المسألة المتقدمة هو: هل أن الأشياء الموجودة تنعدم حقاً، والمعدومات توجد حقاً خلال ما يجري فعلاً في العالم، وعلى أساس نظرية الخلق والحدوث الزماني؟ بعض المفكرين يشككون بصحة نظرية الخلق ويقولون: إن البحوث والتحقيقات العلمية الحديثة قد نفت مصداقية مفهوم الخلق بالمعنى القائل بالحدوث الزماني للموجودات، فنظرية (لافوازيه) تصرح بأن الموجود لا ينعدم والمعدوم لا يوجد، فماذا يعني مفهوم الخلق في هذه الحالة ؟

لقد عقدنا الليلة الماضية ـ وللمرأة الأولى ـ ندوة في حسينية (إرشاد) للإجابة عن الأسئلة، وقد وزعنا أوراقاً على الحاضرين لكتابة أسئلتهم عليها، وكانت الأسئلة التي وصلتنا مهمة للغاية، منها سؤال يرتبط بموضوع بحثنا يقول: أي دليل يبقى لإثبات وجود الله بعد ظهور نظرية (لافوازية)؟ لقد كانوا يستدلون لإثبات وجود الله بدليل كونه خالق الأشياء، وقد نفت نظرية (لافوازية) وجود عملية الخلق أساساً؛ لأنها تقول: لا ينعدم أي موجود ولا يوجد أي معدوم! كما أنهم كانوا يستدلون على وجود الله بدليل وجود النظم في عالم الخلق، في حين اتضح أن قوانين الطبيعة تكفي لإيجاد هذا النظم طبقاً للمبادئ التي اكتشفتها نظرية التكامل[1]، ولذلك لا تبقى ثمة ضرورة للاعتقاد بحتمية وجود مدبر ذي شعور لإيجاد هذا النظم، وعليه فلا يبقى اليوم أي دليل لإثبات وجود الله .

إذن فالقسم الأول من هذا الادعاء يقول: إن العلم الحديث ينفي وجود عملية الخلق.

نظريتا «لافوازية» وبقاء مجموع المادة والطاقة

وسؤالنا أيها السيد (روزبه)، هو بشأن هذا القسم من الكلام المتقدم، ولكن مع إضافة هي أنه لم يتضح لي ـ بحكم أن قراءاتي في الموضوع عابرة وليست تخصصية ـ، هل أن نظرية لافوازية تدعي أن مقدار مجموع أوزان الأجرام الموجودة في العالم ثابت لا يقل ولا يزيد؟ أي هل أنه محدود يمكن

---

(١) المراد نظرية النشوء والارتقاء، التي اشتهرت باسم بنظرية دارون [المترجم].

تحديده برقم لا يتغير، أم أن النظرية تقصد المفهوم الفلسفي نفسه لعبارة ((الموجود لا ينعدم)) والتي تعني أن كل موجود يوجد هو الموجود السابق نفسه، والذي يحدث هو تغيير شكله وظاهره ؟

وقد ضربنا مثالاً لذلك هو: لو كان بالإمكان ـ فرضاً ـ السيطرة على المجموع الكلي لنفوس العالم وجعله ثابتاً دائماً بميزان ثلاثة مليارات نسمة مثلاً، فينظمون الولادات والوفيات بطريقة يتولد ألف وليد مثلاً في الساعة نفسها التي يموت فيها ألف إنسان، ففي هذه الحالة نقول: إن المجموع الكلي لبني البشر ثابت في العالم، لكن الثابت هو المجموع الكلي، وليس الأفراد، فهم يموتون ويولد أفراد آخرون ليحلوا محلهم، وعلى ضوء هذا المثال، نوجه السؤال التالي: ما هو المقصود بنظرية بقاء المادة، أو بقاء مجموع المادة والطاقة، كما تقول النظرية اللاحقة؟ هل المقصود بقاء وثبات مقدار المجموع الكلي أم أفراد المادة وأشخاصها؟ هذا هو السؤال الأول هنا، وثمة سؤال آخر نوضحه بما يلي :

ما هو مفهوم الطاقة في النظريات الحديثة ؟

لقد قاموا بتعميم مبدأ بقاء المادة لكي يشمل الطاقة أيضاً، فقالوا: إن المجموع الكلي للمواد والطاقات في العالم الكوني ثابت، وهذا يعني نفي شرط أن يكون المجموع الكلي للمواد ثابتاً؛ لأن المادة يمكن أن تتحول إلى طاقة، كما أن الطاقة يمكن أن تتحول إلى مادة. وهنا نطلب من جنابكم توضيح ماهية ما يطلقون عليه اليوم اسم ((الطاقة)) ، فالمفهوم القديم للطاقة يعتبرها أمراً عرضياً ويرفض تحولها إلى جسم أو تحول الجسم إلى حرارة مثلاً

باعتبارها أحد مصاديق الطاقة، لكنه لا يمنع من تحول الحرارة إلى أمر عرضي مثلها مثلما لا يمنع من تحول الجسم إلى جسم آخر، أما المعاصرون الذين يطلقون اسم ((الطاقة)) على بعض الأشياء مثل الحرارة، فهم يقولون: إن الحرارة تتحول إلى مادة، والمادة تتحول إلى حرارة، فما هو تصورهم لماهية الطاقة التي يقولون بإمكان تحولها إلى مادة ؟

إن من الضروري والحتمي أن يكون ثمة اصل ثابت مشترك بين الشيئين الذين يتحول كل منهما إلى الآخر، فيكون هذا الأصل الواحد هو الذي يظهر تارة بصورة الشيء الأول، وتارة أخرى بصورة الشيء الثاني، ولذلك فإن سؤالنا الثاني هنا هو: ينبغي أن تبينوا لنا ماهية الطاقة لكي يكون بإمكاننا أن نعرف ـ من زاوية نظرة المفهوم الفلسفي ـ كيف يمكن تحول الطاقة إلى مادة؟ بل هل يمكن حدوث مثل هذا التحول أساساً ؟

وأضيف لما تقدم سؤالاً ثالثاً، ولكن لا يستلزم الأمر أن تجيبوا عنه اليوم، وهو: هل أن التفسير الصحيح لنظرية لافوازية هو: أن مقدار المجموع الكلي لمواد العالم ثابت لا يزيد ولا ينقص، أم أن المادة لا تستحدث ولا تفنى، ولكن مع تعميم هذا الحكم لكي يصبح: لا يستحدث ولا يفنى أي موجود؟ أي يجب هنا افتراض شيء آخر وإثبات أن هذا الشيء مساوٍ للمادة لأن الباحث الذي تنحصر جميع تحقيقاته العلمية في دائرة المادة ويتوصل إلى أنها لا تفنى ولا تستحدث؟ لا يمكنه أن يعمم هذا الحكم ويقول: كل شيء لا يفنى ولا يستحدث، إلا بعد أن يعتبر أن هذا ((الشيء)) مساوياً للمادة .

القدماء لم يعتقدوا بفناء المادة بل بتحولها

ما زال يوجد هنا أمران غامضان بالنسبة لنا هما :

أولاً: إن القدماء يؤيدون نظرية كون المادة لا تفنى ولا تستحدث، لكنهم لم يكونوا يقولون: كل شيء لا يفنى ولا يستحدث؛ لأنهم لم يكونوا يعتبرون أن كل شيء مادة. ولا أدري من أين جاء بعض الناس بمقولة أن القدماء كانوا يعتقدون بفناء المادة، لقد بحثنا طويلاً في كتب القدماء وما نقل عنهم، فلم نجد مثل هذا القول بينهم. فكيف يصح كلام السيد المهندس بازركان في كتابه «الطريق المسلوك» ، من أن الناس كانوا في السابق يعتقدون بأن المواد تفنى كلا، إن القدماء أيضاً كانوا يقولون: إن المواد تتحول ولا تفنى، فالماء يتحول إلى هواء، والهواء يتحول إلى ماء، بل كانوا يعتقدون بأن الهواء يتحول إلى سحاب دون حاجة إلى بخار. كل ما وجدناه في كلام القدماء هو التأكيد على حدوث التغيير والتبدل، ولم نجد في كلامهم أية إشارة إلى أن المجموع الكلي لأجرام العالم ـ أي الأشياء التي لها وزن ـ يزيد أو ينقص فما هو الجديد الذي جاءت به نظرية لافوازية إذن ؟!

المادة ليست معيار تباين ماهيات الأشياء

ثانياً: إن الذين أنكروا تعميم حكم التغيير والتبديل في المواد ليشمل كل شيء اعتقدوا بنظرية أخرى في هذا الباب، وهي نظرية أساسية ومهمة، فهم يقولون: إننا ندرك الجانب المحسوس من الأشياء ونتعقل الجانب العقلي فيها، فالمحسوس الذي ندركه فيها هو «الجرم» (الكتلة المادية) الذي نلمسه، الذي أطلقوا عليه وصف «الصورة الجسمية» ، وهو الذي يوجد «البعد» في

الشـيء، وأضـافوا: لكننا نثبت ـ بالدليل العقلي ـ أن ماهية الأشياء لا تتكون فقـط مـن الصورة الجسمية (أي مما يسميها لافوازية باسم المادة)، بل إن الذي يحـدد ماهـية الأشـياء ـ في الواقـع ـ هـو أمر آخر، إنها «القوة» وهي ـ حسب المفهوم الذي يقصده هؤلاء ـ موجودة دائماً في المادة وتتباين القوة في كل مادة عن غيرها، وبذلك تتباين ماهيات الأشياء .

وقـال هـؤلاء أيضـاً: إن الماء والهواء (من العناصر الأربعة الأولى المكونة لعـالم الطبـيعة) يشـتركان في الحالـة الماديـة، فلكل منهما جسم وامتداد، لكن لكـل مـنهما طبيعة جوهرية خاصة به توجد آثار متميزة تميزه عن الثاني، وقد أطلقوا عليها أسماء: الطبيعة، القوة، وكذلك الصورة النوعية للشيء. فالطبيعة ـ في رأي القدماء ـ هي القوة الموجودة في كل مادة والتي تكسبها ماهية مستقلة عـن غيرهـا، أي أن الماء والهواء وسائر الأشياء تشترك في الحالة المادية (الصورة الجسـمية) وتـتمايز في الطبـيعة أو الصـورة النوعـية، وعندما يقال: إن الأشياء تفـنى فالمـراد هـو أن صورها النوعية تفنى، وليس موادها، فقولنا: الماء يفنى، يعني فناء صورته النوعية لا مادته .

مـن هـنا يتضـح معـنى قـول القـائلين مـن القدمـاء: إن الأشـياء تفنى والعدمـيات تسـتحدث، ويتضـح أنه يستند إلى اعتقادهم بأن شيئية الشيء لا تنحصـر في مادته أي أن مادته تشكل جزءاً من وجوده وليس كل وجوده، بل إنهـم يعـتقدون أن جـزأه الأصلي الذي يميزه عن غيره ويبين نوعه هو صورته النوعـية؛ وهـذه هي تفنى وتستحدث، وهي التي يطلق عليها ـ في الموجودات الحـية وبحكـم خصوصياتها الخاصة ـ اسم «النفس» ، فهي في النبات: النباتية وفي الحيوان: النفس الحيوانية، وهي القوة الموجودة في هذه الأنواع نفسها .

من هنا يتضح أن قولهم: الإنسان يفنى، يعني فناء نفس الإنسان، أي أن هذا الشيء يفنى عندما تفنى طبيعته، أي عندما يفنى جزء منه، فهم لم يقولوا: إن مادته تفنى، بل قالوا: إن الطبيعة الحيوانية في الحيوان ـ مثلاً ـ تفنى، ولذلك يفنى الحيوان .

لا جديد في نظرية لافوازية

إذن فنظرية القدماء تقول: إن الموجودات تنعدم وتفنى، والمعدومات تستحدث وتوجد، لكنهم لم يقولوا: إن مادة الموجودات تفنى. ولذلك لا يمكن القول: إن لافوازيه قد جاء بنظرية جديدة، هذا أولاً، وثانياً يتضح أن اختلاف نظرية لافوازيه عن نظرية القدماء هو في مسألة فلسفية، وليس في مسألة علمية، فهو لم يفكر في الصور النوعية وطبائع الأشياء، ولم ير أن هذه الصور جزءاً في الموجودات، ولذلك قال: إن المادة لا تفنى، فكل موجود لا يفنى وكل معدوم لا يستحدث، في حين أن القدماء قالوا: إن وجود الشيء لا ينحصر في بعده المادي المحسوس، بل يوجد فيه بعد آخر هو البعد المعقول غير المحسوس، وهو الذي لا يدرك إلا بقوة العقل والفلسفة، فلا يمكن رؤيته من خلال عمليات التحليل والتركيب المختبرية، بل يتم الكشف عن وجوده بقوة العقل .

إذن فليس ثمة جديد فيما قاله لافوازيه، فما هو الجديد فيها، لكي يطبلوا لها بكل هذه الشدة؟

ثلاثة أسئلة بشأن ما تقوله النظريات الحديثة

من هنا؛ فإن ما نطلبه من جنابكم هو أن تبينوا لنا هذه المواضيع الثلاثة وحسب ترتيبها التالي:

١ ـ مراد لافوازية من قوله: إن المادة الموجودة لا تفنى، والمادة المعدومة لا تستحدث، فهل يقصد المجموع الكلي للمواد أم أفرادها ومصاديقها؟

٢ ـ معنى «الطاقة» التي يقولون إن المادة تتحول إليها كما أنها نفسها تتحول إلى مادة، فما هو التعريف الذي يقدمونه لهذه الطاقة التي يمكن تبديلها إلى مادة؟

٣ ـ ما هو الجديد الحقيقي الذي جاءت به نظرية لافوازيه؟ إننا لا نجد ـ ورغم طول تدبرنا في هذه النظرية ـ أي جديد فيها، فالقدماء كانوا يعتقدون أيضاً بمضمونها، وغاية الأمر هي أن تعبيرهم عنه يختلف، فهم كانوا يؤيدون بقاء المادة، لكنهم لم يقولوا: الموجود لا يفنى؛ لأنهم رفضوا أن تكون المادة هي وحدها التي تكون الأشياء.

أرجو منكم أن تتفضلوا بتوضيح هذه الأمور.

أجوبة الأستاذ روزبه ومصير نظرية لافوازية

الأستاذ رضا روزبه: إن ما أثبته لافوازية ـ عبر تحقيقاته واختباراته ـ هو أن التفاعلات الكيماوية لا تؤدي إلى فناء أو توليد شيء، فقال: «لا يستحدث ولا يضيع أي شيء في عالم الطبيعة» ومقصوده من هذه العبارة ينحصر في دائرة بحثه وتخصصه أي التفاعلات الكيماوية.

وقد حظيت هذه النظرية بالتأييد بعده لفترة طويلة، إلى أن أجريت اختبارات أدق وتحقيقات كيماوية دقيقة للغاية في حساب الأوزان، اتضح منها أن مقداراً من المادة يفنى أثناء وقوع التفاعلات الكيماوية المولدة للحرارة، فوجدوا أن وزن الماء الناتج من تركيب عنصري الهيدروجين والأكسجين يقل بمقدار عن مجموع وزني هذين العنصرين المكونين له. فاتضح أن بعض

التفاعلات تؤدي إلى نقص الجرم (الكتلة) بمقدار هو الذي يتحول إلى حرارة ولكن الباحث الكيماوي لا يلتفت إلى هذا المقدار القليل من النقص في الوزن؛ لأن ما يستعمله من الأجهزة التي تقيس الأوزان غير قادر على كشف هذا المقدار القليل من الاختلاف في الوزن، ولذلك فمن المحتمل أن يقول الباحث الكيماوي بأن مقدار الكتلة يبقى ثابتاً في التفاعلات الكيماوية، ولكن الحسابات الفيزياوية الدقيقة ترفض هذا القول وتقول: إن مجموع أوزان الأجرام المشاركة في التفاعلات يساوي مجموع أوزان الأجرام الناتجة، إضافة إلى مقدار الطاقة المتولدة من هذه التفاعلات. وهذا يعني أن مقداراً من المادة قد استهلك لتوليد هذه الطاقة .

ولذلك، فإذا أردنا أن نبين هذا القانون بصورة دقيقة فينبغي أن نقول: إن مجموع المواد المشاركة في التفاعلات الكيماوية قبل حدوث هذه التفاعلات يساوي مجموع المواد الناتجة منها بإضافة ما يعادل الطاقة المتولدة .

هذا هو قانون لافوازيه، وهو خاص بالتفاعلات الكيماوية، ولا يصدق على جميع ظواهر العالم الكوني وشؤون الخلق .

تعريف الطاقة والرأي العلمي بشأن تحول المادة إليها

أما بخصوص السؤال الثاني الخاص بتحول المادة إلى طاقة؛ فنقول: إن معنى الطاقة هو عبارة عن القوة المستعدة لإنجاز العمل الفيزياوي، وعبارة ((كار مايه))[1] الفارسية تعد ترجمة جيدة لمعنى كلمة الطاقة. والمقدار الثابت هو

(١) تعني قوة العمل.

أن الطاقة تتحول من نوع إلى آخر، فتتبدل الطاقة الميكانيكية من نوع إلى آخر، كما أنها تتحول إلى حرارة، وهي أحد أنواع الطاقة الحركية، لأنها تنتج من حركة الذرات أو الأجزاء المكونة للجسم، فنتيجة لضرب السندان بالمطرقة تنتقل الطاقة الميكانيكية إلى الذرات المكونة للسندان، فتزيد من اهتزازاتها فنشعر بازدياد حرارة السندان، وعلة ذلك ـ في الواقع ـ ترتبط بالتغير الحاصل في الطاقة الحركية لذراته.

وكانت قضية تحول الطاقة من نوع لآخر معروفة منذ القدم وليست جديدة، أما القضية الجديدة التي بدأ البحث بشأنها منذ زمن إينيشتاين فهي مسألة تحول المادة إلى طاقة، وقد تناولها الفلاسفة ضمن البحث بشأن أساس العالم، كما اهتم بها علم الفيزياء، فقد أرادوا معرفة ما إذا كانت قابلة للتحول إلى طاقة والاستفادة من ذلك عملياً، وقد توصلوا تقريباً ـ في نهاية البحث ـ إلى إثبات إمكانية ذلك، ووضع اينيشتاين معادلته المعروفة وهي: ($E = mc^2$)، أي أن مقدار الطاقة يساوي حاصل ضرب كمية المادة بمربع سرعة الضوء. كما أن عمل الطاقة الذرية والمفاعلات الذرية يستند أساساً على مبدأ تحويل المادة إلى طاقة، بمعنى أن تخرج من نواة المادة ذرات تسير بسرعة عالية، فتكون ذات طاقة تظهر بصورة حرارة أو غير ذلك من الصور التي يمكننا الاستفادة منها.

أما في الشمس ـ والأجرام الثابتة الأخرى ـ فيكون تحول المادة إلى طاقة على النحو التالي: تخرج من نواة الذرات الثقيلة نسبياً في هذه الأجرام ذرات صغيرة نسبياً، على شكل تشعشعات (أشعة آلفا، أو أشعة بيتا، أو أشعة گاما)، وتظهر هذه الطاقة بصورة حرارة. وهذه الطاقة النووية هي منبع جميع

أنواع الطاقة الأخرى.

أما بالنسبة للسؤال القائل: هل تكفي هذه النظريات لتفسير حدوث العالم أم يوجد تقدير ومعادلات أخرى في هذا الأمر؟ فالإجابة عنه من مسؤولية الفلسفة؛ لأن من غير الممكن للعلم (التجريبي) البت فيها، والمقدار الثابت إمكانية تحول المادة إلى طاقة، وقد ثبت مؤخراً عكس ذلك أيضاً، أي تحول الطاقة إلى مادة، ولكن ذلك لا يعني تحول الطاقة إلى ذرات، بل إلى الأجزاء المكونة للذرة مثل البروتون والإلكترون .

الأستاذ المطهري: كنت أريد توجيه سؤالين، قد تفضلتم بذكر أحدهما وهو: هل أن الطاقة تتحول إلى مادة مثلما تتحول المادة إلى طاقة بالنحو الذي ذكروه ؟

ـ نعم؛ الطاقة تتحول إلى مادة .

الأستاذ المطهري: هذا الأمر يحتاج إلى المزيد من التوضيح، أما السؤال الثاني فهو: هل أن الفرق بين هذه العناصر المشعة وغيرها، هو أن التشعشع ذاتي في الأولى، لكنه يحتاج في الثانية إلى وسائل صناعية توجده، أم أن من غير الممكن إيجاد حالة التشعشع في العناصر غير المشعة ؟

ـ يوجد كلا النوعين بين العناصر غير المشعة، فبعض المواد لا يمكن إيجاد التشعشع فيها، لكن ذلك ممكن في مواد أخرى، أي يمكن جعلها مشعة اصطناعياً .

الأستاذ المطهري: إذن لا يمكن ـ في الواقع ـ القول بأن العلم أثبت وجود مواد لا يمكن تبديلها إلى طاقة بأي شكل.

ـ كلا، لا يمكن إثبات ذلك.

نقد تعريف العلم الحديث لمفهوم الطاقة

الأستاذ المطهري: إن السؤال الأهم ـ في نظري ـ هو السؤال الثالث، فنحن لم نجد تعريفاً للطاقة ينسجم مع التفسير المتقدم، وقد قلنا في المحاضرة السابقة: إن التعريفات العلمية متمايزة دائماً عن التعريفات الفلسفية، فيكفي في الأولى وضع علامة معينة تدل على المراد مهما كانت طبيعة التسمية التعريفية، أما في الفلسفة فالتعريف يجب أن يكون دقيقاً، فإذا كان لديك ـ على سبيل المثال ـ قاموس، ثم بعته واشتريت بثمنه معطفاً، وقلت: ((لقد حولت القاموس إلى معطف)) فقولك هذا واضح، وهو لا يعني أنك حولت أوراق القاموس إلى معطف، فتعبيرك عن شرائك المعطف بثمن القاموس بكلمة ((تحويل)) هو مجازي، وعلى ضوء هذا المثال نقول:

لا يوجد مانع من استخدام كلمة ((التحول)) . بهذه الطريقة على الحالات التي يذكرها العلم التجريبي، أي أن نطلق وصف التحول والتبدل على العلاقة الخاصة القائمة بين شيئين، والتي يفنى فيها أحد الشيئين هنا لكي يظهر الشيء الثاني هناك. كما هو الحال مثلاً في ظهور الموج على سطح ماء الحوض، حيث يختفي من طرف ويظهر من الطرف الآخر بصورة متناوبة فليس من الخطأ الفاحش استخدام وصف التحول والتبدل على مثل الحالة ولكن من زاوية نظر العلم التجريبي، أما المفهوم الفلسفي الدقيق للتحول والتبدل والذي يرتبط بموضوع بحثنا، فهو يعني حدوث تغيير حقيقي في وجود الشيء يجعله يكتسب حالة وصورة أخرى .

قلتم: إن الطاقة تعني الاستعداد لإنجاز العمل. وهذا تعبير جيد يشتمل

على ثلاثة مفاهيم هي الاستعداد، والإنجاز، والعمل، لكن الاستعداد هو مفهوم فلسفي ينحصر معناه في القدرة في مقابل العجز، ومفهوم الإنجاز مرادف لمفهوم العمل، وهذا يعني أن الطاقة ترتبط بالعمل والحركة، فنصل ـ من هذا التعريف ـ إلى نتيجة مفادها أن الحركة تحدث عندما تستهلك المادة وتفنى .

وعلى ضوء ما تقدم نقول: هل بإمكانكم أن تقولوا ـ حسب المفهوم الفلسفي ـ إن تلك المادة قد تحولت إلى هذه الحركة ـ بمعنى أنها كانت مادة ثم صارت حركة ـ وبذلك يتحقق المفهوم الفلسفي للتحول والتبدل؟ إن المفهوم الفلسفي الدقيق للتحول والتبدل ينطبق على مثال القاموس والمعطف إذا تحول القاموس ـ بالمعجزة مثلاً ـ إلى معطف، أما أن نبيع القاموس ونشتري بثمنه معطفاً فهو لا ينطبق على المفهوم الدقيق للتحول .

هل تحول المادة إلى طاقة هو تحول حقيقي ؟

إن المطلوب من التسميات في لغة العلم التجريبي هو الإشارة إلى المقصود، ويكفي في ذلك حتى لو كانت بالرسم حسب مصطلح المناطقة، فلا يلزم الأمر تعيين ((الحد)) . ولذلك فمعنى قولهم: ((إن المادة تتحول إلى طاقة)) يمكن أن ينحصر بوجود حالة التوازن في العالم الكوني باستمرار، بمعنى ظهور حركة عند انعدام مادة، أو أن يكون معنى قولهم هو: أن ما يحدث في الواقع هو أن المادة تصير حركة، فهل الأمر بهذا المعنى؟ وهل أن ما يحدث بالاتجاه المعاكس هو أن الحركة تتحول إلى مادة؟ وهل أن التحول المراد هنا هو بالمفهوم الحقيقي للتحول ؟

ـ بعض تلك الحالات يصدق عليها التبدل والتحول بالمفهوم الحقيقي، مثل حالة خروج أشعة گاما من المادة المشعة، فهذه الأشعة ـ في الواقع ـ هي موج إلكترومغناطيسي، فهي غير المادة بالمعنى الذي وضحته فيما سبق، ولكن هل أن حقيقة المغناطيس موجودة في ذات المادة أم لا؟ فهذا بحث آخر.

إذا قلنا بصحة تلك الفرضيات، فمن الممكن أن نقول بأن التحول والتبدل هنا لا يحدث بالمفهوم الفلسفي الدقيق الذي ذكرتموه.

إن الذي يبدو في الظاهر هو أن أشعة گاما نوع من المجالات الإلكترومغناطيسية والأمواج، ولكن لا توجد أمواج في باطن المادة، بل الموجود فيها هو حركة الإلكترون حول البروتون، أجل توجد في المادة حقيقة المغناطيس وحقيقة المجال الإلكتروني.

الأستاذ المطهري: هل لديكم تعريف آخر للموجة غير المفهوم الذي يفسرها بأنها حركة؟

ـ ينبغي أن تتصوروا الأمواج الإلكترو مغناطيسية على النحو التالي: يوجد مجال كهربائي مع مجال مغناطيسي وكلاهما في حالة تغير.

الأستاذ المطهري: ليس هذا تعريفاً، بل هو توضيح لإحدى الخواص أنتم تقولون توجد في حيز من الفضاء خاصية الجذب، ولكن دون أن تبينوا حقيقة هذه الخاصية، وكيف تجذب الشيء وكيف ينجذب إليها؟ وسؤالي هو: لماذا أطلقتم إسم «الموج» على ذلك الشيء؟

توضيحات الأستاذ روزبه بشأن الأمواج

ـ نحن نسميه موجاً؛ لأن مقداره متغير، مثلاً نحن نسمي الصوت موجاً؛

لأنـه توجـد في الفضـاء دوائـر تكون حركة ذراتها مختلفة في شدة حركتها وفي كثافتها، فـذرات بعض الدوائر تتحرك بشدة أكبر من ذرات الدوائر الأخرى كمـا أن ذرات بعـض الدوائـر أكثف من بعضها الآخر، وهي تنتظم بصورة متناوبة ولذلـك نسـميها ((موجاً)) . كمـا يوجـد نوعـان مـن المجالات: ثابت ومتغير، فالثابـت مـثل مجـال الجاذبـية، فلـلأرض مجال يمتد حولها نسميه مجال الجاذبـية تـتوفر فـيه خصوصية تأثر كل جسم يدخله بقوة معينة تحركه، بحيث لولا وجود هذا المجال لما تغيرت الحالة التي يكون عليها هذا الجسم .

أمـا المجـال المـتغير فمـثاله مـا يسـمى ((المجـال المغناطيسـي)) وتـتوفر فيه خصوصـية إدخـال قـوة في الأجسـام المغناطيسـية وكذلـك الحـال مـع المجـال الكهـربائي، فـبإمكانه إدخـال قـوة في الـذرات الكهربائـية (الإلكترونـات والـبروتونات). أمـا معـنى الأمـواج الإلكترو مغناطيسية فهو الحالة المركبة من وجـود مجـالين مـتعامدين ومتغيرين في أبعادهما: أحدهـما مغناطيسي والثاني كهـربائي، ولوجـود هـذه الحالـة في الفضـاء خصوصـية الانتشـار الذاتـي في الفضـاء، فمـثلاً يكـون مقـدار الإلكترونـات الفعالة في هوائي البث الإذاعي متغيراً (بشكل ذبذبات)، وكل إلكترون منها يوجد حول نفسه مجالين كهربائي ومغناطيسـي، وهـذه المجـالات إلكـترو مغناطيسـية، تـتغير بسبب تغير فاعلية الإلكترونـات نفسـها، فتشـكل أمواجاً الإلكترو مغناطيسية حول هذا الهوائي تنتشـر في الفضـاء بسـرعة (٣٠٠٠٠٠) كـيلومتر في الثانـية، وذلـك بحكـم خصوصـية الانتشار الذاتي المشار إليها، وعندما تصل هذه الأمواج إلى هوائي المذيـاع توجـد في الإلكترونات الموجودة فيه الحالة المتغيرة نفسها من ذبذبات إلكترونات هوائي البث، ثم تحول هذه الذبذبات إلى صوت .

هذا هو معنى المجال الإلكترومغناطيسي، وتحدث فيه تغييرات في طول أمواجه، وكذلك في دائرة التحولات التي تقع فيه وتجعله يظهر تارة بشكل نور أو أمواج، أو أشعة إكس وكاما وحالات أخرى متنوعة .

أما بالنسبة لكيفية تحول المادة إلى طاقة، فإنني أضرب مثالاً لتوضيحها هو:

لو وضعنا كمية من عنصر الراديوم في مكان معين فإنه سيطلق إشعاعات، إذ ستخرج من نواة ذراته ذرات صغيرة تتحرك بسرعة، وهي التي نطلق عليها اسم الطاقة، التي ستوجد مجالاً إلكترو مغناطيسياً ينتشر بسرعة. وهذا هو مفهوم ((التحول)) حسب المعلومات المتوفرة لدينا .

مداخلة توضيحية لمفهوم الطاقة

لقد وجه الشيخ المطهري سؤالاً أجبتم عنه بلغة علمية وتوضيحات وافية. ولكن يمكن القول وبشكل قطعي: إن المادة تتحول إلى طاقة، وغاية الأمر هو أن تعريفنا للطاقة بأنها ((استعداد لإنجاز العمل)) هو تعريف توضيحي وليس تعريفاً علمياً، فالتعريف العلمي للطاقة هو الذي تعبر عنه المعادلة التالية: الطاقة تساوي حاصل ضرب القوة في تغيير المكان، الأمر الذي يمكننا من القول بأن المادة هي حالة تظهر بهذه الصورة نتيجة لتغيير المكان في القوة .

الأستاذ المطهري: إذن اسمحوا لنا أن نقدم تعريفاً للقوة لكي نتعرف على ماهيتها، فمهما كانت طبيعة التعريف الذي تقدموه للقوة في مقابل المادة، فهو يرجع إلى تفسير فلسفي ينطلق من افتراض وجود منشأ ومنبع

للعمـل، وهـذا المنشـأ هـو الذي تـسمونه ((قوة)) وهذا المفهوم هو أحد معاني القـوة في الفلسـفة القديمـة، حيـث كـانوا يعـرفونها بأنهـا مـبدأ الأثر ومنشأ العمل.

مبدأ ((إينرسي)) وحاجة التغيير لعلة خارجية

الأسـتاذ روزبـه: ينـبغي أن نـرجع في تعريف القوة والعمل إلى القاعدة الميكانيكية التي أسسها (غاليلو) فقد أقر مبدأ اسمه ((مبدأ إينرسي)) الذي سموه ـ عـندما تـرجموه ـ ((مـبدأ الجـبر)) ـ بمعنى أن الأجسام مجبورة على اتخاذ حالات معيـنة ـ أو ((مـبدأ البقاء)) والترجمة الثانية أفضل، فهي تشير إلى بقاء الأجسام عـلى حالاتهـا السـابقة، وهـذا التعـبير أنسـب في بيان ((مبدأ إينرسي)) الذي يصـرح بأن الجسم يبقى على الحالة التي هو عليها ما لم تؤثر عليه علة خارجية معيـنة، فـإذا كـان سـاكناً يبقى على سكونه، وإذا متحركاً يستمر على حركته بالصـورة نفسـها ما لم تؤثر عليه علة خارجية، فإذا شوهدت حالة خلاف هذا المـبدأ، كـأن يـتحرك جسـم سـاكن أو يسكن جسم متحرك أو يحدث تغيير في حركـته، فسـر حـدوث هذه الحالة يكمن في ظهور دور لعامل يسمى ((القوة)) وهذا المعنى للقوة أمر آخر يختلف عن مفهومها الفلسفي .

الأسـتاذ المطهـري: يوجد هنا سؤال آخر لم أجد إجابة عنه إلى الآن، وقد ذكرته في الجزء الثالث من كتاب ((أصول الفلسفة والمذهب الواقعي))؛ فغاليلو هو أول من اكتشف مبدأ إينرسي، وقد جاء في كتاب ((البلورة الفلسفية لنظرية إينشـتاين)) قول الكاتـب: لقد سيطرت نظرية أرسطو القائلة بأن الحركة تحتاج إلى علة ومحرك على العلم طوال ألفي عام.

فـإذا فرضنا وجود فضاء ذي سطح مصقول بأعلى درجات الصقل تزيل إمكانـية أن يسبب أي احـتكاك، ثـم وضـعنا علـيه جسماً مصقولاً بالطريقة نفسـها، ولم يكـن في هـذا الفضـاء اي مـانع، فالحـاكم فـيه هو الفراغ المطلق فلـيس فيه هواء ولا قوة جاذبية؛ ثم دفعنا هذا الجسم لكي يتحرك بسرعة متر واحد في الثانية؛ ففي هذه الحالة سيواصل هذا الجسم حركته بهذه السرعة إلى الأبد.

الاختلاف بين النظريات القديمة والحديثة هو في التعبير

وسـؤالي هـو: لمـاذا يقال بأن غاليلو هو الذي اكتشف هذا المبدأ؟ فهل كـان للمـتقدمين عليه زمانياً كلام غير هذا؟ إنني أرى مثل هذه المواقف أحياناً ولا أجـد تفسـيراً لهـا. إن الاخـتلاف الحقـيقي هـو في طريقة التعبير والتفكير لا أكـثر، لذلـك لا يصـح أن يقال: إن رأي أرسطو خلاف رأي غاليلو، فنحن لا نعـرف رأي أرسطو، ولعله كان يتبنى رأي غاليلو نفسه، كما أن هذا الرأي كـان موجـوداً في كلمات فلاسفتنا قبل عصر غاليلو، ألم يلاحظ أرسطو طوال عمـره أن الحجـر الـذي يقـذف إلى السـماء يتحرك إلى الأعلى عدة ثوان بعد انفصـاله عـن يـد القـاذف؟ لا شـك أنـه لاحظ مثل ذلك، فكيف كان يفسر حـركة الحجـر وهو الذي كان يصرح بلزوم وجود محرك في كل حركة؟ لا يمكن القـول: إن قـوة يـد القاذف هي التي تحرك الحجر بعد انفصاله عنها؛ لأن دور هذه القوة يختفي بعد لحظة قذف الحجر. إذن كيف فسر غاليلو ومن قبله حركة الحجر بعد لحظة القذف؟ إنهم جميعاً كانوا يعرفون جيداً مبدأ لزوم مرافقة كل علة لمعلولها، وكانوا يصرحون بأن من المحال فصل العلة عن معلولها، بمعنى أن

من المحال وجود المعلول دون وجود العامل الموجد له، ولذلك فلابد من القول بأن العامل المحرك للحجر يرافقه، وهو يتحرك إلى الأعلى، فما هو هذا العامل؟

أجيب عن هذا السؤال بما يلي:

لقد فسروا الأمر بتقسيم الحركة أولاً إلى نوعين: طبعية وقسرية، وعرفوا الأولى بأنها الحركة التي يكون العامل المحرك فيها كامناً في الشيء المتحرك ذاته (وهو نفسه ما سموه طبيعة الشيء أو صورته النوعية)، فالعامل المحرك هنا ليس أمراً خارجياً مثل الضربة التي توجه للشيء من الخارج، بل هو ميل ذاتي مثل العشق الكامن في الشيء المتحرك نفسه، وهذا يعني أنّ وجود المادة الظاهرية التي ترونها مقترن بقوة ذاتية هي التي نسميها منشأ الفعل.

هذا هو تفسيرهم لمفهوم الحركة الطبعية، فهم لم يكونوا يعتقدون بوجود قوة الجاذبية، لكنهم كانوا يفسرون سقوط الحجر على الأرض عندما نرفعه ثم نتركه؛ بقولهم: إن في الحجر ذاته ميلاً مثل العشق يدفعه إلى السقوط .

الأستاذ روزبه: هذا التفسير لا يختلف كثيراً عن نظرية الجاذبية .

الأستاذ المطهري: صحيح ما تقول، فالتفسير الفلسفي لهذه الظاهرة لا يختلف كثيراً بين هذه النظرية وتلك، لقد قال القدماء: إن في طبيعة الحجر ما يجره إلى الأرض، وفسروا تحركه إلى الأعلى بعد قذفه باليد بتغير مؤقت يحدث في طبيعته نتيجة للضربة التي توجها إليه قوة اليد أثناء قذفه، وقالوا: إن هذه الضربة والقوة الموجودة في اليد لا تقدران على جعل الحجر يتحرك إلى الأعلى؛ لأن هذه القوة تبقى في اليد ولا تنتقل إلى الحجر، ولكن توجد في

الضربات التي توجهها القوى الخارجية للأجسام خاصية التأثير في طبيعة الشيء، وهذا التأثير يحدث فيها تغييراً مؤقتاً يؤدي - في مثال الحجر - إلى تحركه نحو الأعلى.

وأضرب من عندي مثالاً لتوضيح هذا القول هو: أن الحالة المذكورة تشبه حال الإنسان الذي يقوم - بطبعه الأولي - بأعماله بصورة عادية، ثم يأتي من يثير غضبه - بأن يسبه مثلاً - فيرتكب عملاً يخالف طبعه الأولي وسلوكه المعتاد - كأن يضرب المنضدة بيده بقوة فيكسرها - ثم يسكن غضبه ويزول أثر السباب؛ ففي هذه الحالة لا يقال: إن السباب هو الذي كسر المنضدة، بل التفسير الصحيح هو: أن السباب أثر في هذا الشخص فأثار غضبه فكسر بهذه القوة الكامنة فيه المنضدة. هذا هو معنى ((الحركة القسرية)).

وثمة مسألة أخرى مثارة في كتب القدماء هي: إذا تحرك جسم بحركة طبيعية في الفراغ المطلق، فهل تستمر حركته إلى الأبد أم لا؟ والجواب الذي قدمه القدماء بشأن هذه المسألة هو جواب قطعي يقول: إن حركة هذا الجسم ستستمر إلى الأبد. لكنهم لم يكونوا يعتقدون بوجود الفضاء غير المتناهي، ولذلك اعتبروا هذه الحالة فرضية لا أكثر.

وإذا رفعنا حجراً ثم تركناه فإنه سيسقط حتماً إلى الأرض بدافع ذاتي يدفعه نحوها، ولو فرضنا - ولا مشاحة في الفروض الخيالية - أن الأرض ستهرب منه، ففي هذه الحالة سيظل الحجر يلاحقها إلى الأبد، وهذه من الحقائق التي لا نقاش فيها، بل كانوا يعتقدون بمثل ذلك في الحركات القسرية، فكانوا يقولون: إن ((العوائق)) والموانع هي التي ترجع الحجر إلى الأرض بعد قذفه إلى الأعلى وتحركه إلى الأعلى بمقدار، فهذه العوائق هي علة سقوطه

فـإذا كانـت شـدة هـذه العوائـق أقل من معدل شدة الحركة الطبعية فإنها لن تسـتطيع التأثير عليها، لكنها تؤثر على الحركة القسرية؛ لأنها تسكن الطبيعة وترجعها إلى حالتها الأولى؛ لكي تؤدي عملها الطبعي. بل نجد ابن سينا يقول ـ طبق ما نقلـه المـولى صـدر المـتألهين في كـتاب ((الأسـفار)) ـ ما نصه: ((لولا مصادمة الهواء المخروق لوصل الحجر المرمي إلى سطح الفلك)) .

الأستاذ روزبه: هذا القول ليس صحيحاً .

الأستاذ المطهري: لماذا؟

الأستاذ روزبه: لأنه يعتبر علة عودة الحجر مصادمته للهواء الذي يخرقه.

الأسـتاذ المطهـري: المـراد هـو وجـود المـانع مـن مواصـلة هـذه الحركة القسـرية الـتي نوجدهـا في الحجـر عـندما نرمـيه نحـو السماء، فمضمون هذه الـنظرية هـو أن الموانـع هي التي ترجع الحجر، وغاية الأمر أن ابن سينا اعتبر الهواء هو المانع، وهنا يتحول البحث إلى بحث علمي .

الأسـتاذ روزبـه: نعـم، إنـه يعتبر المانع هو مقاومة الهواء، وهذا التعليل لـيس صحيحاً، فلو رمينا الحجر في الفراغ الخالي من الهواء لسقط إلى الأرض ثانية بعد مدة .

الأستاذ المطهري: صحيح، والسبب هو وجود مانع آخر .

الأستاذ روزبه: نعم، قوة الجاذبية هي المانع .

الأسـتاذ المطهـري: ولكـن كلامـه لـيس بشأن ماهية المانع، بل هو يبين أصل وجود المانع، ولا يبحث في مسألة وجود أو عدم وجود موانع أخرى غير الهواء، صحيح أن القدماء لم يفكروا في وجود قوة الجاذبية، ولكننا لسنا بصدد البحـث في هـذا الموضوع، بل البحث هو بشأن المسألة التالية: هل أن الجسم

الذي يتحرك بحركة قسرية يتوقف إذا لم تكن ثمة موانع توقف حركته؟

الأستاذ روزبه: قولهم صحيح إذا كانوا قد استخدموا عنوان ((الموانع)) المعيقة بصورة عامة .

الأستاذ المطهري: هذا هو جوهر كلامهم، وقد ذكروا المثال المتقدم كمجرد مثال لتوضيح رأيهم القائل: إن الحركات تستمر لولا وجود الموانع وأن ((القسر لا يدوم)) ـ حسب تعبيرهم ـ لأنه يواجه مانعاً عن ذلك باستمرار.

لا أعتقد أن أرسطو قد قال ذلك الرأي الذي نسبوه إليه فالمتأخرون يستخدمون مصطلح القوة للتعبير عن الضربات التي توجه للجسم من خارجه طبق التعريف الذي تفضلتم بذكره، أما القدماء فقد اعتبروا الضربات الخارجية هذه أحد أنواع القوة، وقالوا: إن القوة الموجودة في الجسم هي أهم أنواع القوة، فهل بإمكانكم أن تنفوا وجود هذه القوة الذاتية في الأشياء؟ وكيف يمكنكم أن تثبتوا عدم وجود القوة الذاتية ـ أي منبع هذه القوة ـ في الأشياء؟ وكيف تحصروا مفهوم القوة بدائرة الموانع الخارجية؟ ولماذا تعرفون القوة بحصرها في دائرة ما يوجد تغييراً في سرعة حركة الأشياء أو اتجاهها؟

إنّ هذا التعريف يستند إلى مبدأ الجبر الذي أسسه غاليلو فأنتم تفترضون أن هذا المبدأ يحصر مفهوم وجود القوة في دائرة القوى الخارجية، في حين لا يرى العلم أن ثمة ما يستلزم هذا الحصر، فما هو المانع من وجود القوة الذاتية في الأشياء؟ نحن لا نرى سوى عمل الأشياء، ولذلك نفرض وجود مبدأ لظهور هذا العمل.

الاستاذ روزبه: إذا كانت هذه الخاصية ذاتية في المادة، فلماذا لا يظهر أثرها أحياناً؟

الأستاذ المطهري: إنها ليست ذاتية في المادة، وهذا هو سر القول بأن الشيء يتكون من مادة وصورة، فإذا كانت هذه الخاصية من المادة وذاتية فيها حسب تعبيركم، لما كان بالإمكان فصلها عن المادة تماماً مثل خاصية المثلث الناشئة من كونه مثلثاً، لكننا نرى أنّ هذه القوة تنفصل عن المادة، الأمر الذي يكشف أنها كامنة في المادة، لكنها شيء آخر غير المادة. وقد قلنا سابقاً: إننا نلاحظ أن المادة تموت وتحيى، والموجود يفنى والمعدوم يستحدث والمادة تكتسب خصوصية معينة كما أنها تفقدها، فلا مناص لنا ـ على ضوء هذه المشاهدات، وانطلاقاً من الدليل العقلي ـ من أن نقول بأن شيئاً يقترن بالمادة فتكتسب ـ في جوهرها ـ كمالاً، وأن هذا الكمال قد يسلب منها[1]، وهو

---

(١) من المفيد هنا التدبر في نظائر الفقرات التالية من كلام أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة بشأن خلق الإنسان:

((ثم نفخ فيها (أي في التربة التي خلق منها آدم) من روحه فمثلت (أي صورت) إنساناً ذا أذهان يجليها ...)). (الخطبة: ١).

((وخرجت الروح من جسده فصار جيفة بين أهله ...)). (الخطبة: ١٠٧).

((اعجبوا لهذا الإنسان، ينظر بشحم، ويتكلم بلحم، ويسمع بعظم ...)). (الحكمة رقم ٥٦٦).

((الروح حياة البدن، والعقل حياة الروح)). (الحكمة ٢٠٤).

وكل هذه ونظائرها تبين نماذج لاقتران المادة بشيء ليس مادة هو الذي يكسبها الكمالات ←

كمال يكتشف (بالدليل العقلي) لأنه ليس من الأمور المحسوسة.

⊃

الحقيقية. [المترجم].

المحاضرة العاشرة

البراهين العقلية والفلسفية في إثبات وجود الله

القسم الأول

ملخص للبراهين السابقة

نـبدأ اليوم بفصل جديد من فصول البحث يتناول موضوعاً أخر غير ما تقـدم في المحاضـرة السـابقة، وينـبغي أن نمهـد لــه بعـرض لعناوين البحوث المـتقدمة في الفصـول السـابقة لكـي تتضـح علاقـتها بالبحـث الآتي في هذا الفصل.

الموضـوع الأسـاسـي هـو التوحـيد وأدلة معرفة الله وإثبات وجوده، وقد قلـنا: إن الطـرق الـتي سلكها الإنسان في هذا الباب ثلاثة أنواع: الأول طريق القلـب أو الفطـرة، والثاني طريق الحس أو العلوم التجريبية، والثالث طريق العقل والإستدلال البرهاني أو طريق الفلسفة .

وقد بينا معنى طريق القلب والفطرة وكيفية سلوكه وما قيل بشأنه، كما تحدثـنا عـن طـريق الحس وقلنا: إنه نوع من الاستدلال ـ ولكن ليس من نمط الاسـتدلال الفلسـفي ـ يـنطلق مـن الموجودات والمخلوقات والأمور المحسوسة لإثـبات وجود الله، وهو يتفرع إلى ثلاثة طرق فرعية: الأول: الاستدلال بوجود الـنظم في عـالم الخلـق، الـثاني: الاسـتدلال بوجـود ظاهـرة الهدايـة في حركة المخلوقـات وعمـلها؛ والثالـث طـريق الاستدلال بعملية الخلق نفسها، فنحن نرى أشياء لم تكن ثم خلقت فكانت. وهذا هو آخر ما تحدثنا عنه فيما سبق .

طبيعة البراهين الفلسفية

أما هنا فنتطرق إلى بيان الطرق العقلية والفلسفية التي سلكوها لمعرفة الله، فنتعرف أولاً على طبيعتها ودرجة قدرتها على إثبات المطلوب. فنشير أولاً إلى أنها تعتمد بالدرجة الأولى على محاسبات معينة ليست بالطبع من نوع المحاسبات الرياضية، بل تشبهها في أصل عملية المحاسبة، فقد انطلق الإنسان في هذه المحاسبات من المعاني والمفاهيم لإثبات وجود الله.

ويرى كثير من الناس ـ لا سيما الأوربيون ـ أن هذه الطرق قديمة ولا توصل إلى المطلوب، بل وصرح كثير منهم بأنّ جميع البراهين الفلسفية التي توصلوا إليها لإثبات وجود الله لا تنفذ إلى القلب، وأن الطريق الوحيد لمعرفة الله هو الاستدلال بطريق الموجودات والمخلوقات ووجود النظم فيها أو وجود ظاهرة الهداية فيها بالصورة التي بيناها بأسلوب تحقيقي، ولذلك قال هؤلاء: إن طريق الاستدلال بالبراهين الفلسفية على وجود الله مسدود فهو طريق خاطئ .

من هنا ينبغي أن نبدأ باستعراض سريع لهذه الطرق، ولو من زاوية تأريخ علم التوحيد، ونسعى للتعرف على طبيعتها وطبيعة الإشكالات التي أثيرت تجاه صحتها. فأشير إلى ثلاثة أنواع منها بنظرة إجمالية، وبالمقدار الذي يقتضيه البحث. فأسمي الأول: ((البرهان الأرسطي)) المنقول عن أرسطو، والثاني ((البرهان السينوي)) نسبة إلى ابن سينا، أما الثالث فيمكن أن نسميه ((البرهان الصدرائي)) نسبة إلى صدر المتألهين .

برهان المحرك الأول

وهو المنقول عن أرسطو وقد اشتهر بهذا الاسم، ونحن نعرضه هنا مع مقدماته :

المقدمة الأولى: ينبغي الالتفات إلى أن مفهوم الحركة في المصطلح الفلسفي لا يختص بأنواع الحركات المكانية، بل يشمل كل تغير وتحول سواء كان مكانياً أو كمياً أو كيفياً أو وضعياً أو جوهرياً أو غير ذلك. فالفيلسوف يستخدم مصطلح الحركة كمقابل للثبات.

وقد قال أرسطو: كل حركة تحتاج إلى محرك؛ لأنها حادثة، والحادثة لا يمكن أن تحدث بغير علة. ولذلك: فإن من المحال حدوث حركة بغير محرك[1].

المقدمة الثانية: لا يمكن انفصال العلة عن معلولها ولو زمانياً، بمعنى أن العلة مقارنة زمانياً لمعلولها دائماً، فمن المحال وجود فاصلة زمانية بينهما كما أن من المحال أن يكونا متوالين زمانياً، فالعلة التي تنفصل عن معلولها ليست علة حقيقية، بل هي ((علة إعدادية)) حسب المصطلح الفلسفي .

المقدمة الثالثة: الحركة موجودة في العالم. وقد قلنا: إن الحركة تحتاج إلى محرك مقارن لها زمانياً، فهل أن المحرك نفسه ثابت أم متحرك بالمعنى الشامل للحركة الذي يشمل التغير والتحول؟ إذا كان ثابتاً، فقد ثبت مدعى أرسطو

---

(١) وقد عرض المفكرون المعاصرون آراء عدة بهذا الخصوص، وقد يقال: إنها تختلف عما ذكره أرسطو، وإن نسبوها إليه .

بملاحظة التوضيح الذي سنعرضه لاحقاً، أما إذا كان متحركاً، فهو بحاجة إلى محرك فيتكرر السؤال عما إذا كان هذا المحرك الثاني ثابتاً أو متحركاً؟ وهكذا يستمر السؤال، فيلزم الأمر انتهاء الحركات إلى محرك ثابت وهو الذي سموه ((المحرك الأول)) .

وينبغي أن نضيف هنا قضية أخرى هي أن كل جسم أو كل شيء له حالة الجسمانية متغير ومتحرك، فلا يوجد في عالم الطبيعة شيء ثابت، بل يوجد في كل جزء من أجزائه نوع من التغير والتحرك. وعليه فإن استدلال أرسطو هذا يقوم على أساس مقدمتين :

فهو يقول من جهة: لا يوجد في عالم الطبيعة ثبات ولا ثابت.

ويقول من جهة ثانية: إن سلسلة جميع الحركات والمحركات المتحركة يجب أن تنتهي إلى ثابت. وهذا المحرك الثابت هو الموجود فيما وراء الطبيعة؛ لأن الثبات والثابت غير موجود في عالم الطبيعة. فإذا تجاوزنا عالم الطبيعة كان الثابت .

الإشكالات المثارة تجاه برهان أرسطو وردها

وقد أثيرت عدة مناقشات وإشكالات بشأن صحة هذا الاستدلال، لكنها جميعاً من الإشكالات التي يمكن دفعها .

ولعل أهم الإشكالات المثارة بشأن برهان أرسطو هو الإشكال المثار مؤخراً، والذي يقول: إن علم الفيزياء الحديث يرفض نظرية احتياج الحركة بنفسها لمحرك، ويقول: إن تغيير الحركة هو الذي يحتاج إلى عامل مغير. والمقصود بتغيير الحركة هو زيادة سرعتها أو تقليلها أو تغيير اتجاه الحركة.

ولكن المحرك الذي يذكره أرسطو وأنصاره غير الذي يقصده علم الفيزياء الحديث[1]، وقد أشرت لذلك في المحاضرة السابقة، ولكن بما يرتبط بموضوعها، وقلت: إن ما تثبته الاختبارات العلمية الحديثة هو وجود علاقة بين الحركة وعامل خارج وجود المتحرك، في حين أن التفسير الفلسفي يصرح بأن العامل الأساس للحركة كامن في داخل الجسم المتحرك والعامل الخارجي هو عامل ثانوي، ولذلك فإن ما يقوله علم الفيزياء الحديث لا يصلح أن يكون دليلاً على بطلان نظرية أرسطو وأتباعه، وحتى إذا لم تكن نظريتهم هذه صحيحة، فإن إبطالها ينبغي أن يتم استناداً إلى دليل آخر غير ما يقوله علم الفيزياء. ولا أصدق أساساً ما ينسبونه إلى أرسطو أنه قال: إن الحركة تحتاج إلى محرك، وأن هذا المحرك هو ـ حسب تفسيرهم المنسوب لأرسطو ـ عامل خارجي عن وجود الجسم، إن من المستبعد أن يكون أرسطو قد تبنى هذا الرأي الذي دحضه فيما بعد ابن سينا ونيوتن.

وعلى أي حال، فنحن هنا لا نريد الاستناد إلى هذا البرهان، ولذلك نكتفي بهذا العرض الإجمالي له، لكي تتعرفوا على طبيعة البراهين الفلسفية المذكورة في هذا الباب، وإذا أردنا الخوض في تفصيلات كل برهان من هذه البراهين الفلسفية لطال البحث كثيراً، فنكتفي بهذا المقدار الذي يزودنا بالمعرفة التأريخية اللازمة .

برهان ابن سينا ومبدأ الوجوب والإمكان الوجودي

أما برهان ابن سينا الذي سمّيناه «البرهان السينوي» ، فقد سلك فيه

---

(١) مرادنا هنا هو ما نقلته كتب الفلسفة الإسلامية من آراء أرسطو.

طريقاً آخر استفاد فيه من مبدأ ((الوجوب والإمكان)) ـ وهو أحد المبادئ الفلسفية ـ بدلاً من مبدأ الحركة، والصبغة الفلسفية في طريقه أقوى من مما هو عليه الحال في طريق أرسطو؛ لأن طريق أرسطو مرتبط في أحد طرفيه بعالم الطبيعة، فهو ينطلق من منطلق وجود الحركة فيه، أما طريق ابن سينا فهو لا ينطلق من عالم الطبيعة، ولذلك فإن الصبغة العقلية والمحاسبات الفلسفية أوضح فيه.

وتستخدم الفلسفة في استدلالاتها مفهومين يدركهما جميع الناس، فلا توجد حاجة لتعريفهما؛ لأنهما من أكثر المفاهيم بداهة وهما مفهوما: الوجود والعدم، وتوجد ثلاثة مفاهيم أخرى لا تقل عنهما بداهة، بمعنى أن تصورها لا يحتاج إلى تقديم تعريف لها هي: الوجوب أو الضرورة، والامتناع أو الاستحالة، والإمكان الذي هو ليس وجوباً ولا محالاً. ولتوضيح ذلك نقول:

إذا كانت (ب) صفة للموضوع (ألف)، فإن نسبة هذه الصفة لهذا الموضوع لا تخرج عن إحدى ثلاث حالات لا أكثر: إما أن تكون صفة ضرورية له لا يمكن أن يفقدها، مثل قولكم: إن مجموع زوايا المثلث لا يمكن أن لا يكون مساوياً لمجموع زاويتين قائمتين. والحالة الثانية هي عكس الأولى، أي أن من المحال أن يتصف الموضوع (ألف) بصفة (ب)، كأن يكون مجموع زوايا المثلث (١٨١) درجة فهذا محال. أما الحالة الثالثة فهي أن يكون اتصاف الموضوع (ألف) بالصفة(ب) أمراً ممكناً، بمعنى أنه لا توجد ضرورة توجب اتصافه بها أو توجب عدم اتصافه بها، فيمكن أن يتصف بها كما يمكن العكس. وأغلب الحالات الطبيعية هي من النوع الأخير، فمثلاً هل توجد ضرورة توجب أن يكون عدد الحاضرين في هذه القاعة عشرة أشخاص

لا أكثر؟ أو هل توجد ضرورة تجعل من المحال أن يكون عدد الحاضرين فيها عشرة أشخاص؟ الجواب: كلا، فإذا عرضنا السؤال التالي : هل يمكن أن يكون عدد الحاضرين عشرة، وهل يمكن أن لا يكون عددهم عشرة؟ كان الجواب: نعم، من الممكن أن يحضر عشرة أشخاص كما يمكن أن لا يحضر عشرة أشخاص.

مثال آخر: هل يعتبر العدد (٥) بحد ذاته فردياً لا يقبل القسمة إلى عددين متساويين غير كسريين؟ الجواب: إنه كذلك بالضرورة والوجوب ومن المحال أن يكون زوجياً ولا يمكن تقسيمه إلى عددين متساويين غير كسريين، لكن عدد الجوز مثلاً ليس كذلك، فيمكن أن يكون خمسة أو ستة، ويمكن أن يكون فردياً أو زوجياً .

إذن، هذه المفاهيم واضحة للغاية فلا نجد صعوبة في تصورها، والإنسان لم يتخلَّ عنها في عمله الفكري في أي وقت ولن يتخلى عنها أبداً فهي الأساس الذي تقوم عليه جميع العلوم، فقولكم: إن هذه القوانين حتمية جبرية يستند إلى مفهوم الضرورة والوجوب، وعدم إمكان التخلف عنها يستند إلى مفهوم الاستحالة والامتناع .

وهذه المفاهيم معقولة وليست محسوسة، فالإنسان لا يرى بعينه ولا يحس بأي حاسة أخرى بمفهوم «الوجوب» أو «الامتناع» ، فكيف يمكن تفسير ظهورها في ذهن الإنسان؟ هذه مسألة أخرى لسنا بصدد البحث فيها .

لابد لممكن الوجود من موجد واجب

وبعد اتضاح هذه المفاهيم الخمسة: الوجود والعدم من جهة والضرورة

والإمكان والامتناع من جهة ثانية ننتقل إلى توضيح برهان ابن سينا المعروف، وتقريره هو :

إن وجود الموجودات فعلاً ليس أمراً محالاً؛ لأنه لو كان محالاً لما وجدت، فوجودها ـ بحد ذاته ـ هو دليل عدم كونها من المحالات، لكن وجودها إما أن يكون ممكناً أو واجباً ضرورياً، فهل يوجد ـ حسب المحاسبات العقلية ـ احتمال ثالث؟ لا شك في عدم وجود احتمال ثالث بالنسبة للأشياء الموجودة في عالم الوجود؛ لأن ممتنع الوجود لا يمكن أن يكون. فإذا أغلقنا عيوننا وفكرنا في جميع ما في عالم الوجود ونحن لا نعرف هل هو واجب الوجود أم ممكن الوجود؟ ثم وجدنا فيها وجوداً هو واجب الوجود فهو المطلوب، وإلا قلنا: إن كل ما في عالم الوجود ممكن الوجود، وممكن الوجود لابد أن يكون صدوره ـ في نهاية السلسلة ـ عن واجب الوجود، وإلا لما كان ممكن الوجود ولما وجد؛ وذلك لأن ممكن الوجود ـ بحد ذاته ـ هو الذي يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد، فلا يوجد في ذاته ما يستلزم أن يكون موجوداً بذاته كضرورة، أو ممتنعاً عن الوجود حتماً، فهو بذاته لا أبالي ـ حسب التعبير العصري ـ تجاه وجوده، وهذا يعني أن وجوده هو نتيجة لحكم علة أوجدته، وإلا لو كان وجوده ذاتياً لكان واجب الوجود وليس ممكن الوجود .

من هنا يتضح أن مجرد كون وجود ممكن الوجود غير ذاتي، وقد افترضتم أنه ممكن الوجود، وبالتالي فإن الوجود هو ـ بالنسبة إليه ـ عرضي وليس ذاتياً، فهذا الفرض يستلزم وجود علة أوجدته، ولا اعتقد أن ثمة نقاشاً في صحة هذه المقدمة، ولذلك ننتقل إلى البحث في أمر هذه العلة، فهل هي واجبة الوجود أم ممكنة الوجود؟ إذا كانت واجبة الوجود فهو المطلوب؛ لأن

ما نريد إثباته هو وجود موجود واجب الوجود .

أما إذا كانت هذه العلة ممكنة الوجود، فوجودها يستلزم وجود علة أخرى، وهكذا نستمر إلى أن نصل إلى علة تكون واجبة الوجود فيثبت المطلوب .

إبطال قول الماديين بتسلسل العلل إلى ما لا نهاية

ولكن قد تقولون هنا: ما المانع من أن تستمر سلسلة هذه العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية؟ إن فرضيات الماديين في العصر الحديث تقوم أساساً على القول باستمرار نظام هذه السلسلة من العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية، أي نظام الوجود مكون من سلسلة غير متناهية من ممكنات الوجود .

يجيب ابن سينا بأنّ من المحال أن يكون جميع نظام الوجود مكوناً من سلسلة غير متناهية من ممكنات الوجود، وهو يبين استحالة ذلك بطريقين:

الأول: طريق التسلسل الذي ينفي إمكانية أن يكون نظام العلة والمعلول غير متناهٍ، لأن العلة والمعلول متقارنان زمانياً، بمعنى أن وجود ممكن الوجود في زمن معين يستلزم وجود العلة الموجدة له والحافظة لوجوده في الزمن المعين نفسه، فإذا كانت هذه العلة هي أيضاً ممكنة الوجود فالأمر يستلزم وجود علتها في الزمن نفسه وهكذا، فإذا قلنا بأن نظام العلة والمعلول غير متناهٍ، فهذا القول يستلزم وجود سلسلة غير متناهية من العلل في زمن واحد، وهذا أمر محال؛ لأنه قد ثبت بالبراهين المقامة في مبحث التسلسل أن تسلسل العلل المتقارنة زمانياً ـ وليس العلل المنفصلة زمانياً عن بعضها ـ أمر محال، وبذلك يثبت أن استمرار نظام العلل والمعلولات هو أمر محال أيضاً.

إذن يقوم هذا الدليل على أمرين لا يسعنا تفصيل الحديث عنهما وتوضيحهما هنا، وهما: إثبات وجوب التقارن الزماني بين العلة ومعلولها، وإثبات استحالة أن تكون العلل المتقارنة زمانياً غير متناهية؛ لأن ذلك يستلزم التسلسل الباطل.

الثاني: وهو الطريق الأيسر والأوضح، ويبدو أن ابن سينا لم يبينه، بل قام بذلك الفلاسفة الذين جاءوا بعده، ولعل بيانه جاء للمرة الأولى على لسان المحقق نصير الدين الطوسي، وتقرير هذا الطريق هو :

علمنا بوجود علل ومعلولات في عالم الوجود، والماديون يذعنون لذلك أيضاً، ويقولون: إن كل ظاهرة، بل كل شيء في العالم هو معلول لعلة ما، وحسب تعبير ابن سينا فإن كل ممكن الوجود يكتسب وجوده بواسطة علة معينة. والفرق بين الإلهيين والماديين هو أن الماديين يقولون: إن كل معلول ـ أي ما تسمونه أنتم[1] «ممكن الوجود» ـ هو نتيجة لعلة هي أيضاً ممكنة الوجود مثله ومعلولة لعلة أخرى، وهكذا تتسلسل العلل والمعلولات في سلسلة لا نهاية لها .

وهذا القول يعني أن عالم الوجود برمته قد وجد من مجموع أشياء هي جميعاً ممكنة الوجود: أي أنها حصلت على الوجود ـ كمجموعة وكعالم كلي ـ من علة أخرى غيرها هي التي أوجدتها .

---

(١) الخطاب موجه للإلهيين.

نظام العالم الكوني ضروري بالغير

ويمكن حل هذه المسألة دون حاجة إلى كل هذه التفصيلات، وذلك انطلاقاً من مقدمة بسيطة هي:

تجدون في كتب الفلسفة الحديثة وكلمات الماديين أنهم كثيراً ما يرددون القول التالي: إن أي شيء لا يظهر إلى حيز الوجود ما لم يكن وجوده ضرورياً، فدوران هذه الصفحة الآن لا يمكن أن يحدث ما لم تستلزمه ضرورة معينة تولدها مجموعة من العوامل والعلل، وهم يسمون هذا النوع من الضرورة «ضرورة بالغير» لأنها ناتجة من عامل خارجي، أي من العلة وليس من الشيء ذاته.

وهذا رأي صحيح، وعلى ضوئه نقول: إن كل ممكن الوجود هو ضروري الوجود أي واجب الوجود، ولكن واجب الوجود بغيره، أي أن علة كل ممكن الوجود هي التي تجعله ضرورياً في وجوده، ولذلك يجب التمييز بين وجوب الوجود بالغير عن وجوب الوجود بالذات ولا ينبغي الخلط بينهما، وعليه فإن معنى التقسيم الذي ذكرناه سابقاً هو أن الأشياء إما أن تكون ممكنة الوجود بذاتها أو واجبة الوجود بذاتها، فممكن الوجود بذاته يصبح واجب الوجود بغيره، بواسطة واجب الوجود بذاته الذي ـ وبحكم كونه واجب الوجود بذاته ـ يعطي لممكن الوجود صفة الضرورة التي تجعله واجب الوجود ولكن بغيره.

إذن، فالماديون يقولون: إن نظام العالم هو نظام الضرورة، وهذا ما نصرح به نحن أيضاً، لكنهم يقولون: إن كل شيء هو واجب الوجود بغيره أما نحن فنقول: إن سلسلة هذه الكائنات الواجبة الوجود بغيرها يجب أن

تنتهي إلى مبدأ هو واجب الوجود بذاته.

وعليه يتضح عدم وجود من ينكر وجوب الوجود بالغير، فهذا مما لا يمكن إنكاره، ولذلك فنحن والماديون متفقون على القول بأن نظام عالم الوجود وما فيه من مظاهر متنوعة هو نظام ضروري حتمي، وهذا القول يتكرر بكثرة في كتب الماديين، كما تجدونه في كتب الإلهيين الذين يقولون: ((حُفَّ الممكن بالضرورتين)) . وقد تحدثنا عن نقطة الاتفاق هذه بين الإلهيين والماديين في المقالة الثامنة من كتاب ((أصول الفلسفة والمذهب الواقعي)) .

إن المحاسبات والأصول الفلسفية ترى حادثة مثل تفوهي الآن بهذا الكلام، أو تحرك جفون عيونكم هي من الحوادث الضرورية الوقوع دون أن ينافي ذلك اعتقادنا بوجود الاختيار بالمعنى النافي لعقيدة الجبر، وكون مثل هذه الحوادث ضرورية الوقوع يعني أن عدم وقوعها أمر محال، وذلك لأنّ وقوعها ناتج من وجود علل توجبه، ولولاها لكان من المحال أن تتحرك جفونكم أو يتحرك لساني للنطق بهذا الكلام، فهذه العلل هي التي أدى وجودها إلى جعل حدوث هذه الأُمور ضرورياً، ولهذه العلل علل أخرى أدى وجودها إلى جعل وجود هذه العلل ضرورياً، وهكذا حتى نصل إلى العلة الأصلية التي جعلت وجود مجموع العلل السابقة ضرورياً .

إذن، فالإلهيون والماديون متفقون على أن جميع الموجودات هي ممكنات الوجود، وهي واجبات الوجود ولكن بغيرها، أي توجد علة لكل واجب الوجود بغيرة هي التي جعلت وجوده ضرورياً .

وهنا يقول أنصار نظرية ابن سينا: إن القول بكون جميع عالم الوجود مكوناً من الممكنات؛ يستلزم نفي ((الضرورة)) التي نعتقد جميعاً بوجودها،

وهـذه الضـرورة الـتي يقر الجميع بوجودها ما كان يمكن أن توجد لولا وجود واجـب الوجـود بذاته، فوجود الله في عالم الوجود هو الذي جعل نظامه نظام الضـرورة، ولـولا وجـود الله ـ أي وجـود واجـب الوجـود بذاته ـ لما كان ثمة مخلـوق وموجـود، ولمـا كان بالإمكان أن يكون وجود هذه المخلوقات ضرورياً؛ وذلـك لأن وجـود أي موجـود ممكـن الوجود يصبح ضرورياً عندما تدفع عنه جميع عوامل العدم، فإذا كان لوجوده عشر علل فإنه يبقى محروماً من الوجود إذا توفرت تسع من العلل فقط، وبقي أمامه طريق واحد للعدم.

إذن لا يمكـن أن يصـبح وجود الأشياء ضرورياً في هذا العالم ما لم تغلق عـنه جميع طرق العدم، فما ترونه موجوداً ضروري الوجود في هذا العالم، هو الـذي دفعـت عـنه جميع عوامـل العـدم، وغايـة الأمـر هي أنكم ـ والخطاب لـلماديين ـ تقولـون: إن جميع الأشـياء في هـذا الـنظام الوجودي هي ممكنات الوجـود، أمـا نحـن فـنقول: إن هذا النظام ينتهي إلى مبدأ هو واجب الوجود، لكنـنا ـ نحـن وأنـتم ـ نجيـب من يسألنا: كيف وجد هذا الموجود (ألف) ولماذا صـار وجـوده ضـرورياً؟ فـنقول: إن وجـوده وضرورة وجوده نتيجة لهذه العلة الفلانية (ب)، فوجودها هو الذي أوجده وجعل وجود (ألف) ضرورياً، فنحن وأنـتم متفقون في هذه المرحلة من الجواب. فإذا انتقلنا إلى هذه العلة (ب) وما الـذي جعـل وجودهـا ضـرورياً وكيف وجدت؟ أجبتم: إن وجودها وضرورته ناتجـان من وجود العلة (ج)، فنوافقكم على هذا الجواب، وننتقل للسؤال عن سـبب وجـود تلـك العلـة الثالـثة وهـي (ج) وكـيف صـار وجودها ضرورياً؟ فتجيـبون: إن ذلـك نتـيجة لوجود علة رابعة هي (د)، وهنا نقول ـ على ضوء افتراض ثان ـ: ولماذا لا تلغى ضرورة وجود العلة (ب) لكي تُلغى تبعاً لذلك

ضرورة وجود الشيء (ألف)؟ فتجيبون: إن ذلك غير ممكن بسبب وجود العلة (ج)، فما دامت العلة (ج) موجودة فهي تنتج العلة (ب) وهذه بدورها تنتج الشيء (ألف). وهنا نعرض السؤال:

ولماذا لا يكون الشيء (ألف) عدماً لكي لا تكون ثمة حاجة لوجود العلل: ب، ج، د ... وإلى ما لا نهاية من العلل؟ أي: لماذا لا يكون العدم المطلق هو الحاكم في العالم الكوني؟ وما هو الشيء الذي أزاح العدم عن جميع العالم، بحيث إن عدمه يستلزم عدم هذه العلل جميعاً؟ إذا كان وجود هذه العلل قائماً بوجود واجب الوجود بذاته، فلماذا لا يمكن أن يكون هذا الشيء عدماً ؟

لقد اتضح أنّ كون هذا الشيء الخاص عدماً يستلزم كون العلة الموجدة له عدماً، وعدم وجود هذه العلة يستلزم عدم وجود العلة الموجدة لها وهكذا إلى آخر العلل، فإذا كانت جميع العلل عدماً فإن هذا يستلزم عدم وجود الشيء الذي يستحيل تطرق العدم إليه، وهو واجب الوجود بذاته، وحيث إنّ كون الشيء واجب الوجود بذاته يعني أن عدمه محال ووجوده واجب؛ لذلك فإن وجوده يعني وجود كل هذه الأشياء.

لكننا إذا تعمقنا في هذا النظام وجدنا أن الشيء (ألف) يمكن أن لا يكون موجوداً بذاته، كذلك الحال مع الشيء (ب)، وهكذا مع سائر الأشياء، ولو سألنا أيّاً منها: لماذا أنت موجود؟ لكان جوابه ـ لو استطاع النطق ـ هو: لم يكن وجودي بإرادتي، لقد أوجدني غيري، ولأنه موجود فأنا مجبور على أن أكون موجوداً. وهذا هو لسان حال جميع هذه الأشياء في أي مرتبة من مراتب هذا النظام المتسلسل، فكل شيء منها ينسب وجوده إلى

العلة التي تقع فوقه، هذا إذا وجه السؤال المذكور إلى أجزاء هذا النظام.

أما إذا سألنا هذا النظام الكوني ككل: لماذا لم تكن ـ بكلك ـ عدماً؟ وما هو الشيء الذي جعل وجودك ضرورياً؟ (في هذه الحالة لن يكون له جواب سوى أن ينسب وجوده إلى واجب الوجود بذاته)، وهذا يعني أن وجود وضرورة وجود هذه الأشياء التي هي بذاتها ممكنة الوجود (قد تكون موجودة وقد لا تكون) نتيجة لوجود مبدأ هو ضروري الوجود بذاته وواجب الوجود بذاته.

هذا هو الجواب الوحيد الذي يمكننا الحصول عليه على ضوء اتضاح حقيقة أنّ جميع أشياء نظام الوجود هي ممكنة الوجود بذاتها، وكون ضرورة وجودها ليست من لوازمها الذاتية، الأمر الذي يجعل حكم جميع نظام الأشياء الممكنة الوجود والموجودة فعلاً هو حكم الجزء الواحد منه نفسه والذي يحتاج إلى علة موجدة له تجعل وجوده ضرورياً، وهكذا الحال مع عالم الممكنات ككل، فهو بحاجة إلى وجود هو واجب الوجود بذاته.

إذا سلكنا هذا الطريق (في إبطال كلام الماديين باستمرار نظام العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية) فلن نكون بحاجة إلى إثبات باقي البراهين الخاصة بمبحث إبطال التسلسل، بل يكفي في هذا المقام هذا البرهان البسيط والذي يسهل فهمه من براهين باب التسلسل، فلا ضرورة للخوض في إثبات لزوم التقارن الزمني بين العلة والمعلول ـ وهذا من الأمور التي يصعب إثباتها بعض الشيء؛ إذ يمكن ـ استناداً إلى هذا البرهان البسيط أن ندرك بمحاسبات فلسفية واضحة أن وجود العالم الكوني وضرورة وجود الأشياء يستلزمان وجود واجب الوجود بذاته؛ لأن وجود جميع هذه الموجودات قائم بواجب

الوجود بذاته.

البراهين الفلسفية مكملة لدلالات براهين الفطرة والنظم والهداية

وثمة موضوع آخر ينبغي أن أتطرق إليه هنا، وهو يرتبط بفتنةٍ أوجدتها فكرة لا أساس لها من الصحة، انتقلت إلينا من المصريين، ولعل الغربيين هم الذين نقلوها إليهم من أوروبا، وهي فكرة نفي صلاحية البراهين الفلسفية لإثبات وجود الله، وحصر طرق معرفته بالطرق التي ذكرناها سابقاً وأيدنا صلاحيتها. فقد قلنا: إن من يسلك طريق القلب والفطرة إنما يسلك طريقاً جيداً موصلاً لمعرفة الله، فهو طريق أيده القرآن ويزداد تأييد العقل والعلم أيضاً له يوماً بعد آخر بفضل التطور العلمي والفكري الحاصل.

كما قلنا: إن سلوك طريق وجود النظم في المخلوقات هو طريق جيد جداً؛ لأنّ هذا النظم الدقيق يهدي إلى معرفة وجود المنظم؛ كما بينا وأيدنا أهمية طريق معرفة الله من خلال معرفة ظاهرة الهداية المشهودة في حركة المخلوقات وعملها، فالنظم الدقيق في هذه الموجودات لا يكفي وحده لتفسير طبيعة عملها وتحركها ضمن مسارات خاصة، فطبيعة هذا التحرك تكشف عن وجود جاذبة أخرى تهدي هذا التحرك، كما أيدنا أيضاً طريق الاستدلال بعملية الخلق المستمر على وجود الخالق.

لقد أيدنا جميع هذه الطرق وسلكناها بصورة صحيحة. أما الفتنة التي أثارها أصحاب تلك الفكرة فهي تتمثل في قولهم: إن جميع هذه الطرق الفلسفية منحرفة ولا نصيب لها من الصحة فهي لا توصل إلى المطلوب؛ لأن القرآن سلك فقط (وهم يضيفون كلمة «فقط») طريق الخلق والنظم

وانحصرت دعوته بالتفكر بآيات الخلق: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾[١]، ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾[٢]؛ ولم يسلك الطرق الفلسفية، ولذلك فهي طرق لا نصيب لها من الصحة !!

سأتطرق فيما بعد إلى مسألة سلوك القرآن أو عدم سلوكه الطرق الفلسفية، أما هنا فأكتفي بالإشارة إلى أنه بين من حقائقها ما هو أسمى مما توصلنا إليه إلى اليوم، هذا أولا، وثانياً فإنني أريد ها هنا التأكيد على صحة وصلاحية تلك الطرق التي ذكرناها في باب معرفة الله، ففي طريق القلب والفطرة ـ الذي لا ينطلق من العقل والبراهين الاستدلالية ـ يشهد قلب الإنسان نفسه على وجود الله، ومن وجد في قلبه هذا الشعور الوجداني بربه، فإن ذلك يكفيه فإن ((شهادة العاشق الصادقة في قلبه)) لكن هذا الطريق كاف له، أما إذا أراد أن يستدل لغيره به فالأمر يختلف[٣].

---

(١) فصلت: ٣٧.

(٢) الروم: ٢١.

(٣) لعل المراد هنا هو أن الأثر الوجداني لطريق الفطرة يكمن في التفات الإنسان إلى وجود حس التوجه إلى الله في فطرته، فإذا شعر بذلك أغناه عن كل دليل. وهذا ما ينبه إليه الإمام الصادق عليه السلام في كلامه لرجل جاء إليه وقال: يا بن رسول الله، دلني على الله، ما هو؟ فقد أكثر علي المجادلون وحيروني، فقال له: ((يا عبد الله، هل ركبت سفينة قط؟ قال: نعم، قال: فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك؟ قال: نعم، قال: فهل تعلق قلبك هنالك أن شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك؟ قال: نعم، قال الصادق عليه السلام: فذلك الشيء هو الله القادر على الانجاء، حيث لا منجي وعلى الإغاثة حيث لا مغيث)) بحار ⬅

كما أن طريق الاستدلال بوجود النظم الصحيح أيضاً، ولكن شريطة الاستعانة بطريق الفطرة أو طرق البراهين الفلسفية، فلا ينبغي أن نتوهم أنه كاف وحده لإثبات المطلوب ودون حاجة للفطرة. فإن سر اهتمام القرآن الكريم المشهود بطريق النظم يكمن في كونه الطريق الذي يهتدي ـ عبره ـ أكثر الناس لمعرفة الله؛ لأن هدف الكتب السماوية المحوري هو هداية الناس واختيار أفضل الطرق الموصلة لهذا الهدف، وطريق النظم هو أفضل هذه الطرق والفطرة تؤيده، لكننا لا نخوض هنا في البحث بشأن طريق الفطرة؛ لأنه طريق خاص بالشخص المستدل به نفسه، ونحن هنا نريد الاستدلال لإثبات التوحيد للآخرين، ولذلك نتطرق هنا لتوضيح حقيقة أن الطرق السابقة (طرق النظم، والخلق والهداية) ليست كافية في إثبات التوحيد ما لم تقترن بالطرق الفلسفية. ولتوضيح ذلك أعرض السؤال التالي، وأطلب من أنصار تلك الفكرة الإجابة عنه:

ما هو الشيء الذي تريدون إثباته؟ هل تنحصر المسألة بإطار إثبات وجود موجود أو مدبر لهذا العالم؟ إن مفهوم عبارة ((للعالم موجد أو مدبر)) عام لا يختص بمفهوم أن يكون للعالم إله، وهنا نسأل: ما هي طبيعة التصور الذي نحمله ـ نحن وأنتم ـ عن الله؟ وهل ينطبق هذا التصور على الموجود الذي

⊃

الأنوار ٣: ٤١.

وبملاحظة مناسبة الجواب للسؤال يتضح أن دليل الفطرة يتميز بالخلو من المجادلات المحيرة التي قد توجد في الأدلة الأخرى. [المترجم].

يكـون هو الموجد والمدبر لهذا العالم، لكنه في الوقت نفسه مخلوق لموجود آخر؟ الجـواب واضـح، فـلا شك في أن هذا الموجود ليس هو الله؛ لأن الصفة الأولى للإلـه الـذي تؤمـنون بـه هي كون وجوده ذاتياً، أي أن صفته الأولى هي كونه ﴿هُوَ الأَوَّلُ﴾[1] وليس مخلوقاً لموجود آخر، بل هو أعظم الموجودات، ولذلك فإنكم إذا أثبتم وجود موجود ذي علم أزلي وأبدي ومحيط بجميع الأشياء علماً وقدرة، وهو الموجد والمدبر لجميع ما في العالم الكوني، لكنه مخلوق لخالق آخر، فهذا الموجود لن يكون هو «الله» .

برهان النظم عاجز عن رد الشبهات

إذن فالصفة الأولى للحق تعالى هي وجوب الوجود وكونه أسمى من كل شـيء، بـل ﴿لَـيْسَ كَمِـثْلِهِ شَـيْءٌ﴾[2] فلا يمكن تصور شيء مثله. في حين أن أقصـى مـا يمكـن أن تصلوا إليه بواسطة برهان النظم هو إثبات وجود موجد ومدبر لهذا العالم، لكن القرآن نفسه يطلق وصف «المدبر» على الملائكة، وهو والعـترة ينسبان الإحياء والإماتة إلى اثنين من الملائكة، والرزق إلى ملك ثالث والعـلم إلى رابـع. وهـذا يعني أنّ القرآن الكريم لا يرى أن معرفة اتصاف الله بصـفات: المدبر والمحيي والمميت والرازق حتى الخالق؛ كافية لإثبات التوحيد؛ لأن القرآن نفسه ينسب هذه الصفات إلى الملائكة .

وعـلى ضـوء مـا تقـدم نسـأل: كيف يمكنكم ـ استناداً إلى برهان النظم

---

(١) الحديد: ٣.

(٢) الشورى: ١١.

وحده ـ أن تردوا على من يعترض على استدلالكم بالقول: لقد تحملتم الكثير من المشاق في استدلالاتكم هذه وسلكتم ما سلكه السيد (كريسين موريسون)[1]، لكن ما تدل عليه جميع استدلالاتكم هو وجود منظم مريد ذي شعور ومدبر لهذا العالم، وأنا أيضاً أنكر خلو العالم من مثل هذا المنظم المدبر، لكنني أقول: إن له خالقاً ولخالقه خالقاً وهكذا إلى ما لا نهاية !

فكيف تردون هذا القول ـ وهو في واقعه ـ نوع من أنواع إنكار وجود الله؟ هل تتصورون أن عقول الماديين لم تتوصل إلى إثارة مثل هذه الشبهات والإشكالات ؟

عجز برهان أرسطو عن رد شبهة مخلوقية المحرك الأول

إذن لا يكفي طريق النظم وحده في إثبات وجود الله، بل ولا يكفي لذلك استدلال أرسطو، بطريق «المحرك الأول» ، فهو طريق ناقص أيضاً؛ لأن ما يثبته هو: وجود المحرك الأول، أي الموجود الثابت غير الطبيعي، فليس فيه خصوصيات عالم الطبيعة كالتغير والتبدل، وهذا يعني أن أقصى ما يثبته هذا البرهان هو وجود موجود غير طبيعي، بل هو « عقلي مجرد» وهذا هو الوصف الذي يطلقه أرسطو على كل موجود غير طبيعي، ولكن الإشكال المتقدم يشمل هذا الطريق أيضاً، إذ يمكن الإعتراض عليه بالقول: إن هذا العقل المجرد مخلوق لعقل مجرد آخر، هو بدوره مخلوق لعقل مجرد ثالث وهكذا

---

(١) مؤلف كتاب (سر خلق الإنسان) الذي أوصى الشهيد المطهري بمطالعته ضمن حديثه عن برهان النظم. [المترجم].

إلى ما لا نهاية. فكيف يرد برهان المحرك الأول على هذا الإشكال؟

إذن لا ينبغي أن ننخدع في استدلالاتنا في باب التوحيد بتلك الفكرة غير الصحيحة التي نقلها إلينا المصريون، والتي تنفي صلاحية الطرق الفلسفية للمعرفة وتزعم أن القرآن لم يسلك سوى الطرق السابقة .

نعم الطرق السابقة هي من الطرق الصحيحة في معرفة الله، وينبغي هداية عامة الناس إلى الله عبرها؛ لأن المهم بالنسبة للعوام الحصول على أصل الإيمان بالله، ويكفيهم أن يستدلوا بوجود ما يشاهدونه من المخلوقات وآثار القدرة والعلم والإرادة على وجود حقيقة ما وراء هذه الأمور المحسوسة، وعندها يؤمنون بالله، ونحن لا نريد منهم سوى الإيمان بالله .

البرهان الكامل في إثبات وجود الله

من هنا يتضح لزوم أن ننظر إلى طرق معرفة الله تارة بهدف التعرف على أفضلها في هداية عموم الناس إلى الله، وتارة أخرى بهدف معرفة أكمل الطرق في إثبات وجود الله ومعرفته، الذي يتميز بأنه برهان عقلي كامل مئة بالمئة من جهة، ومن جهة ثانية يتميز بأنه يدحض جميع الإشكالات العقلية المثارة ضد ما هو بصدد إثباته. ولن نحصل على مثل هذا البرهان الكامل في إثبات وجود الله ما لم يتم إكمال الطرق السابقة (طرق النظم والهداية والخلق ...) بضم البراهين الفلسفية إليها. فهذه البراهين المستندة للطرق العقلية والاستدلالات الفلسفية مكملة ومتممة لتلك البراهين .

وينبغي هنا الإشارة إلى أن البراهين الفلسفية لا تنحصر ببرهان ابن سينا الذي سميناه ((البرهان السينوي)) ، فقد اخترته هنا؛ لأنني رأيته أنسب

لموضوع هذه المحاضرة، وإلا فإن الطريق الذي سلكه صدر المتألهين أسمى وأدق وأقوى من برهان ابن سينا الذي عرض برهانه هذا للمرة الأولى في كتاب الإشارات، وكلماته بشأنه طافحة بالبهجة والارتياح لتوصله لهذا البرهان، وهو يستشهد على صحته بالآية الكريمة: **﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾**(1) ونلاحظ في القرآن الكريم استدلاله على وجود الحق تعالى بذاته المقدسة لا بغيره كما في قوله تعالى: **﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾**(2)؛ والمنطق نفسه نجده أيضاً في الآية المتقدمة التي استشهد بها ابن سينا، وكذلك في الأدعية المأثورة، فنقرأ في دعاء الصباح مثلاً: ((**يا من دل على ذاته بذاته**)) وفي دعاء أبي حمزة: ((**بك عرفتك وأنت دللتني عليك**)) ، وفي دعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة: ((**أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك**)) .

ويتكرر هذه المضمون كثيراً في النصوص الإسلامية التي يتجلى فيها بوضوح المنطق الاستدلالي الذي يقوم على أساس أنّ الله يدل على ذاته بذاته دون الحاجة إلى الاستدلال بغيره عليه، وإلى هذا المعنى يشير الشبستري في قوله:

ز هي ابله كه أو خورشيد تابان بدون شمع جويد در بيابان(3)

---

(1) فصلت: ٥٣.

(2) آل عمران: ١٨.

(3) الترجمة النثرية:

إشارة إلى برهان ملا صدرا والبرهان الوجودي

إن الطريق الذي اكتشفه ابن سينا لا يمر أساساً عبر المخلوقات، بل انطلق ـ كما قلنا ـ من تقسيم الموجودات إلى قسمين: واجب الوجود وممكن الوجود؛ وهو يصف طريقه هذا بأنه ((طريقة الصديقين)) ، فهو الذي لا يستدل بالمخلوقات على وجود الله. وقد أمر صدر المتألهين وغيره بهذه الميزة في برهان ابن سينا؛ أي ميزة كونه لم يستدل بالمخلوقات على وجود الله، لكنهم قالوا: إنه لم يستدل على الله بالله. ولذلك فقد سلك صدر المتألهين طريقاً آخر وصرح بأن طريقة الصديقين هي طريقة ((**بك عرفتك ...**))[1] أو ((**يا من دل على ذاته بذاته**))[2]

ويحتاج بيان الطريق الذي سلكه صدر المتألهين إلى توضيح عدد من المقدمات أكثر من برهان ابن سينا، وترجع أهميته إلى أمرين أُشير إليهما هنا وهما:

إن الأوربيين أقاموا برهاناً لإثبات وجود الله سموه ((البرهان الوجودي)) وقد أسس له فيلسوف إسمه ((آنسلم)) وكتب الفلسفة الأوربية مليئة بالحديث

تنبّه يا صاح إلى أنه هو الشمس الساطعة، ولذلك فلاحاجة حتى للأبله إلى وسيلة الشمعة للعثور عليه في الصحراء.

(١) مقطع من دعاء الإمام السجاد في الأسحار، المعروف باسم راويه أبي حمزة الثمالي.

(٢) مقطع من دعاء الصباح المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام وكلا الدعائين نجدهما في كتاب مفاتيح الجنان وغيره من كتب الأدعية .

عـن هـذا الـبرهان، كما تتحدث عنه أيضاً الكتب المؤلفة باللغة الفارسية في الآونة الأخيرة، سواء كتب الملحدين بالله أو كتب المؤمنين به. ثم جاء ديكارت الـذي عـرض الـبرهان الوجـودي نفسـه مع قليل من التغيير، ثم جاء (لايب نيـتس) وغيره من الفلاسفة الغربيين، وهم جميعاً أطالوا البحث في تنقيح هذا الـبرهان الـذي لا يخلـو مـن بعـض أوجـه الشـبه ببرهان صدر المتألهين، وأنا أدعوكـم للـتعرف ـ وبصـورة مفصـلة ـ عـلى الـبرهان الوجودي الذي أقامه الغربيون؛ لكي تعرفوا ـ عندما أبين لكم برهان صدر المتألهين ـ كم هو الفرق كبير بين هذا وذاك. فهو كالفرق ما بين الأرض وما فوق السماء.

سؤال وجواب

ـ لم يـتعرف مسـلمو صـدر الإسـلام على برهان ابن سينا، فكيف كان مستوى معرفتهم بالله ؟

الأسـتاذ المطهري: إن كنتم تقصدون ذلك الطريق العام، فإن الجميع قد سـلكوه، وإن كنـتم تقصـدون الطـريق الذي هو أسمى من هذا الطريق العام، ومـن بـرهان ابـن سـينا؛ لأنه يوصل إلى معرفة تامة كاملة، فإن مسلمي صدر الإسـلام قـد سـلكوا هـذا الطـريق أيضاً، كما سنثبت ذلك لاحقاً، لكن هذا الطـريق لم يكـن عاماً، بل سلكه الذين كانت لهم معرفة أسمى بالله. أما برهان ابـن سـينا فهـو بـرهان فلسفي من الدرجة الوسطى وقد اختص به، وصبغته الفلسفية غالبة عليه، فليس فيه صبغة عرفانية واضحة .

المحاضرة الحادية عشرة

البراهين العقلية والفلسفية لإثبات وجود الله

القسم الثاني

محدودية المعرفة التوحيدية للطرق العلمية

محور حديثنا في هذه المحاضرات هو أدلة إثبات وجود الخالق، وقد بدأنا - في المحاضرة السابقة - بالحديث عن الأدلة الفلسفية المذكورة في هذا الباب وهي نوع ثالث مستقل من أدلة إثبات وجود الله، يضاف إلى طريق الفطرة الوجداني والطريق العلمي الذي ينطلق من دراسة المخلوقات والأمور المحسوسة .

وقد أشرنا في المحاضرة السابقة إلى قضية أرغب كثيراً في أن يوليها السادة المزيد من الاهتمام ويذكروا ما قد يخطر في أذهانهم من مناقشات وإشكالات بشأنها. فقد قلنا: إن الطرق العلمية - حسب التعبير العصري - التي تنطلق من ظاهرتي وجود النظم والهداية في المخلوقات وتستدل بهما على وجود الله؛ هي طرق جيدة، ولكن في حدود تعريف الإنسان بحقيقة أن هذا العالم الكوني بصفحته المشهودة التي نحس بها يخضع لقوة مدبرة تدبر شؤونه وتنظم أوضاعه، ولذلك فإن هذه الطرق تكفي عامة الناس في هدايتهم للتوحيد مستعينة بالشهادة الفطرية لله بالربوبية، وهي الشهادة الكامنة في وجدان كل إنسان .

لكن هذه الطرق العلمية - بغض النظر عن طريق الوجدان الشخصي؛ لأن ثماره تعود على الشخص نفسه - لا يمكن أن توصلنا إلى مرتبة أسمى من هذه المرتبة المشار إليها في معرفة الله، وهي مرتبة من يعرف وجود المؤثر إجمالاً عندما يشاهد آثاره طبقاً للأمثلة التي ذكروها في هذا الباب

والحد الأقصى لهذه المرتبة أن يدرك الإنسان وجود المنظم عن طريق مشاهدة النظم في عالم المخلوقات، بل حتى إدراكه لهذه الحقيقة يكون مجملاً وكأمر مجهول في تفصيلاته وليس كأمرٍ معلوم ويقيني، بمعنى أن هذه المرتبة من المعرفة ـ إذا لم يقنع بها الإنسان ـ لا تقطع الطريق على ظهور الشكوك التي تثيرها كثير من الأسئلة التي لا تستطيع تلك الطرق العلمية الإجابة عنها بشأن هذا الأمر المجعول؛ وذلك لأنّ غاية ما تقدمه هذه الطرق الحقيقة التالية: إنّ هذا العالم الكوني يدلنا على وجود خالق ومنظم، لكنها تعجز عن الإجابة عن أسئلة كثيرة مثل :

كيف وجد هذا الخالق المنظم؟ ومن أين حصل على علمه الذي ينظم به شؤون العالم؟ وكيف حصل على هذا العلم؟ هل أن وجوده أزلي أبدي؟ بل والسؤال الأهم هو: هل أن هذا المدبر والمنظم واحد أم أكثر؟ إن معنى التوحيد هو وجود إله واحد لا أكثر، لكن العلم والشهادات الحسية تشهد بوجود المنظم والمدبر والخالق لهذه المخلوقات، ولكن هل تستطيع أن تشهد بأنه واحد لا أكثر ؟

العلم الحسي وإثبات وحدانية الله وصفاته

واضح أن العلم الحسي لا يستطيع أن يجزم بوحدانية المنظم والمدبر والخالق، بل يبقي الباب مفتوحاً للتعدد وإلى ما لا نهاية، في حين أنّ عقيدة التوحيد ومعرفة الله لا تتحقق ـ كما نعلم ـ إلا بالاعتقاد بالوحدانية. إن جميع هذه الأدلة العلمية ـ بالمصطلح الحديث ـ عاجزة بالكامل عن البت بشأن وحدانية أو تعدد المنظم والمدبر لعالم الوجود. فإن قلتم: إن هذه الأدلة تكشف بعض صفات الله، قلت: إنها لا تستطيع أن تعرفنا بأي صفة من

صفاته بالصورة التي يجب علينا أن نعتقد بتوفرها فيه سبحانه، فمثلاً يعد «العلم» من صفاته، ونحن لا نكون موحدين ما لم نعتقد بأن الله عليم؛ لأن غير الموحد ـ أي المادي ـ يعتقد أيضاً بوجود المبدأ، ولكنه لا يعتقد بأنه عليم، فإن قلتم: إن العلم التجريبي يثبت اتصاف الله بصفة العلم؛ لأن إثباته لوجود النظم يفضي إلى إثبات كونه مدبراً، وبالتالي عليماً، قلت: نعم، ولكن أقصى ما يمكن للأدلة العلمية إثباته هو أن هذا المنظم عالم بالمخلوق الذي صنعه، ولكن كيف يمكن له اثبات توفر صفة العلم فيه تعالى بالصورة التي تعتقدون بها، أي أنه ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1]؟ إن الاعتقاد بالله يستلزم الاعتقاد بخلو ذاته المقدسة من جميع أشكال الجهل، وهذا ما لا تستطيعون إثباته استناداً إلى أدلة العلم الحسي.

فإن قلتم: إن هذه الأدلة العلمية تثبت أنّ القادر الذي خلق كوناً بهذه العظمة قد أوجده عن علم ولا ريب، قلت: هذا القول صحيح لا شك فيه، ولكنه لا يكفي في نفي ما يستلزمه الاعتقاد التوحيدي بشأن عدم تطرق الجهل ـ بأي شكل من أشكاله ـ إلى الذات الإلهية، فتلك الأدلة عاجزة عن إثبات كونه العليم بكل شيء. كذلك الحال مع صفة القدرة، فأقصى ما يمكن لأدلة العلم الحسي أن تقدمه لنا هو القول بتوفر القدرة اللازمة لإيجاد عالم بهذه العظمة في خالقه، لكن هذه الأدلة لا تستطيع إثبات أن هذا الخالق على كل شيء قدير[2]، وأنه منزه عن جميع أشكال العجز.

---

(١) الأنعام: ١٠١.

(٢) اشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيراً﴾ الأحزاب: ٢٧، والفتح: ٢١.

إذا تدبرتم في الأمر جيداً لوجدتم أن أقصى ما يمكن لأدلة العلوم الحسية إثباته هو وجود منظم وخالق لعالم الخلق، لكنها لا تستطيع إثبات كونه واجب الوجود وقائماً بذاته أو مخلوقاً لغيره، إنها تستطيع إثبات كونه عالماً قادراً، لكنها عاجزة عن إثبات كونه بكل شيء عليماً وعلى كل شيء قديراً، وكونه أزلياً أبدياً ونظائر هذه الصفات. ولذلك فلا يمكننا أن نكتفي بها للحصول على معرفة الله، ولو بمستوى معرفتنا بالكائنات وصفاتها، إن أدوات العلم الحسي يمكنها أن توفر لنا مستويات من معرفة الإنسان أو الحيوان كالنمل مثلاً تشتمل على معرفة صفاتها وخصوصياتها بحكم محدودية هذه الصفات والخصوصيات، لكن تلك الأدوات تعجز عن التوصل حتى إلى هذه المستويات من المعرفة فيما يرتبط بمعرفة الله؛ لأن من غير الممكن الاستناد إليها لإثبات كونه واجب الوجود، وما لم يتم إثبات ذلك فلن يكون بالإمكان الحصول على المعرفة المطلوبة توحيدياً بذاته وصفاته التي تدور جميعاً حول كونه سبحانه غير متناه، ولذلك فهي تبقى مجهولة لنا ما دمنا نعتمد فقط على أدوات العلم الحسي في معرفتها، فهذه الأدوات تمكننا فقط من تفسير وجود نظام العالم الكوني بنسبته إلى مبدأ معين، لكنها تعجز عن تقديم الأجوبة اللازمة للأسئلة المثارة بشأن هذا المبدأ نفسه ومن أين جاء؟ وكيف حصل على علمه ؟

إذن تبقى المعرفة التي تقدمها أدوات العلم الحسي مشتملة على كثير من المجهولات التي تبعدها عن المرتبة المطلوبة من معرفة الله. وهذه الحقيقة أَقَرَّ بها أحد السادة من أنصار الاقتصار في معرفة الله على أدوات العلم الحسي وحاول تسويغها في حديث له بشأنها، حيث قال :

إذا سألنا سائل بشأن قولنا بوجود منظم مدبر لهذا العالم: من أين جاء هذا المنظم وكيف وجد؟ لكان جوابنا هو: لا علم لنا بذلك ولا حاجة لنا بمثل هذا العلم، فهو مما لم يوجبه الأنبياء علينا، ولذلك يكفينا الاعتقاد بوجود منظم لهذا النظم المشهود في عالم الخلق!

ونحن نعلق على هذا الكلام بالقول: إنّ هذا المستوى من معرفة الله لا يتجاوز درجة الصفر، وهو لا يكفي حتماً لتأسيس علم نسميه ((علم التوحيد ومعرفة الله)) لأن ما يقدمه هذا المستوى من المعرفة هو مجموعة من ((المجهولات)) لا من المعارف! وهذه حقيقة أردنا توضيحها بالكامل للسادة لكي يتعرفوا على هدفنا من هذا البحث التوحيدي .

عرض ونقد للبرهان الوجودي الأوربي

أشرنا في المحاضرة السابقة إلى أننا نتناول هنا ثلاثة من البراهين الفلسفية المذكورة في باب إثبات وجود الله وتوحيده، هي: برهان أرسطو، برهان ابن سينا، وبرهان المرحوم صدر المتألهين الذي سماه ((برهان الصدِّيقين)) ، ولهذه التسمية سابقة تأريخية، ولا يخلو هذا البرهان من بعض أوجه الشبه ببرهان معروف ورائج في الفلسفة الأوربية يعرف باسم ((البرهان الوجودي)) وقد ذكره للمرة الأولى عالم مسيحي اسمه (آنسلم) عاش في القرن الميلادي الحادي عشر (القرن الهجري الخامس) معاصراً ـ تقريباً ـ للخيام ومتأخراً بحدود (١٠٠ ـ ١٥٠) عاماً عن ابن سينا، وقد احتدم النقاش فيما بعد بين الفلاسفة الغربيين بشأن هذا البرهان بين مؤيد له ورافض .

وأرى من المفيد هنا ـ وقبل أن ننقل برهان صدر المتألهين ـ أن ننقل

كلام (آنسلم) وغيره من الفلاسفة بشأن البرهان الوجودي، والمذكور في عدة من الكتب الفلسفية العربية والفارسية، واختار منها كتاب السيد فروغي ((المسار الفلسفي في أوربا)) فهو من الذين استعرضوا بصورة جيدة وواضحة نسبياً هذا البرهان، يقول فروغي:

((يعد البرهان الوجودي (أو الذاتي) أكثر البراهين التي ذكرها آنسلم في باب إثبات وجود الله إثارة للاهتمام والنقاش، وهذا البرهان يقول: إن لكل شخص ـ حتى السفيه ـ تصوراً عن ذات لا توجد ذات أكبر منها)) .

إذن فهذا البرهان يقول بأن لدى كل إنسان تصوراً عن ذات هي فوق كل ذات، أي عن الكامل المطلق بعبارة أخرى. هذه هي المقدمة الأولى للبرهان، وليس ثمة نقاش فيها، بمعنى أنه لم يعترض أحد على قدرة الإنسان على تصور ((الكامل المطلق)) . ثم يقول السيد فروغي:

((ولذلك فلا شك في وجود هذه الذات، بحكم وجود تصور فينا عن الكمال المطلق والكامل المطلق (ووجه الملازمة يبينه بقوله): لأنه إذا لم تكن هذه الذات موجودة، فإن أكبر ذات موجودة ويمكن تصورها ستكون أكبر منها وهذا خلف))

ومعنى قوله هذا هو: هل أنّ الذات التي أتصورها أكبر وأكمل من كل ذات موجودة أم لا؟ إذا كانت موجودة فهو المطلوب، أما إذا لم تكن موجودة فإن الذات الموجودة فعلاً والتي تكون أكبر من غيرها ستكون أكمل من الذات التي هي أكبر من كل ذات، لكنها غير موجودة، وهذا خلف[1] لأنه

---

(١) معنى ((الخلف)) هو أن يصير ما فرضته خلاف المفروض. أي لا تكون الذات التي فرضت أنها ←

يتم افتراض وجود ذات أكمل مما تصورته. ثم يقول:

((إذن توجد ـ يقيناً ـ ذات هي في التصور والواقع أكبر من كل ذات، وهي الله)).

هذا ما قاله العالم المسيحي آنسلم، وقد استمر بحث الأوربيين بشأنه أكثر من عشرة قرون، وقد جاء ديكارت بعده وعرض هذا البرهان نفسه، ولكن بصياغة أخرى أنقلها؛ لكم لكي تقارنوا بين نمط تفكير الغربيين والشرقيين.

فرضية ديكارت واستدلاله بالبرهان الوجودي

عرض ديكارت نظرية معروفة تقوم على أساس خاطئ في الواقع، لكنهم طبلوا لها كثيراً رغم كونها من أتفه النظريات التي عرفها التاريخ البشري، إنها الفرضية التي جعلته مشهوراً والتي يقول فيها: ((أنا أفكر، إذن فأنا موجود)) لقد بدأ تفكيره بالشك في كل شيء، وهذا أمر جيد لا غبار عليه، ومن حق كل فيلسوف أن يشك في كل الأشياء، لكي يعثر على اليقين الحقيقي من بينها، ولكن المهم هو معرفة النقطة اليقينية التي ينطلق منها

⊃

أكبر من كل ذات. فنحن نفترض وجود شيء معين، ثم نقول بشأن عوارضه: إن هذا الأمر من عوارضه، وإلا لاستلزم خلاف ما افترضناه اولاً، ولأننا افترضناه أولاً على هذا النحو ، لذلك لا يمكن أن يكون نقيض ما افترضناه، وبالتالي فلابد من وجود هذا الأمر الذي افترضنا أنه ملازم له .

للبحث عن اليقين الحقيقي. وقد أخطأ ديكارت معرفة هذه النقطة اليقينية .

لقد بدأ البحث بالشك في كل شيء، في الطبيعة وما وراءها، في الله والجسم والنفس والدين وحتى في وجوده، لكنه عندما أراد الانطلاق من نقطة يقينية اختار نقطة هي بحد ذاتها مشكوك فيها، لكنه توهمها يقينية! فقد قال: لا يمكنني أن أشك في أصل الشك، وإن شككت في كل شيء غيره، ولأن الشك موجود فأنا (الشاك) موجود أيضاً، اي أنني أشك في هذا الشيء أو ذاك وكل شيء، لكنني لا أشك في كوني أشك؛ فأنا إذن أشك وهذا يعني أنني أفكر، إذن فأنا موجود!

لا شك في أن هذا الكلام جميل جداً بالمعيار الأدبي، لكنه واه لا أساس له من الصحة في المعيار العلمي والفلسفي، لقد أطلق ديكارت هذه الفرضية قبل ستة قرون وجاءه من بين بطلانها لكن الأوربيين ما زالوا يكابرون ويرفضون التصديق ببطلانها، بل وإن ابن سينا قد نقل (قبل ظهور ديكارت) هذه الفرضية نفسها في كتاب الإشارات وأثبت بطلانها، حيث صرح بأن كل من يدرك وجوده قبل أي شيء آخر لا يستطيع أن يفهم حقيقته الوجودية استناداً إلى دليل آخر؛ لأن علم النفس بذاتها حضوري، ثم نقل الكلام نفسه الذي قاله ديكارت فيما بعد، فقد قال: إن أنكرت ذلك وقلت: إنني أدرك وجودي بواسطة أحد الآثار كالعمل أو التفكير، فإنني أوجه لك السؤال التالي: إن كنت تسعى لإدراك وجودك بالتفكير، فهل تدرك مطلق التفكير بالتفكير؟ أي هل تعرف بذلك أن التفكير موجود؟ إذا كان الحال كذلك، فإنك لن تستطيع ـ عبر هذا الطريق ـ سوى أن تدرك وجود مطلق المفكر لا غير، لأنّ وجود التفكير لا يدل سوى على وجود المفكر، فكيف

تـدرك أنـك بذاتـك موجـود؟ إن هذا لا يرتبط بك كوجود؛ لأن التفكير يدل على وجود المفكر (لا على وجودك أنت) .

أمـا إذا قلـت: كلا، بل ((أنا أفكر)) فأنا موجود (وهذا هو الكلام الذي قالـه ديكـارت فـيما بعـد) ففي هذه الحالة لن تدرك مطلق التفكير، بل تدرك الـتفكير عـندما تنسـبه إلى ((الأنـا)) المرتـبطة بـك، وهـذا يعني أنك لن تدرك الـتفكير إلا بعـد أن تـدرك المضـاف إليه أي نفسك، فكيف تقول إنك تدرك التفكير أولاً وبه تدرك وجود نفسك ؟!

الاستدلال بوجود التصور عن الله على وجوده

ثـم جـاء ديكـارت وجعـل هـذه الفكـرة الباطلة أساساً لأفكار أخرى، فـتوجه أولاً إلى مـا لديه من تصورات وقال: كيف تكونت هذه التصورات في ذهـني؟ هـل أوجدتهـا بنفسي أم أوجدها غيري؟ وتابع بحثه بهذه الطريقة، إلى أن وصـل إلى تصوره عن المطلق غير المتناهي، فقال: يوجد في ذهني تصور عن اللامتـناهي وهـو الله، وهـو تصـور لوجـود كبير متكامل، وأنا ناقص، لذلك لا يمكـن أن أكـون أنـا موجـد هـذا التصـور؛ لأنّ الـناقص لا يمكـن أن يولد الكـامل، فأنا ـ وكل شيء مثلي ـ أصغر من أن أكون قد اوجدت هذا التصور بنفسـي، وحيـث إن هـذا التصـور عـن اللامتـناهي موجود فيَّ، لذا فلابد أن يكون مبدأه غير متناه أيضاً .

أقرأ لكم نص قول ديكارت:

((..... ويبقى هنا أمر هو وجود تصور في ذهني عن الله، يعني عن الذات المطلقـة والخـالدة المـنزهة عـن كـل تغـيير، والمستقلة والعالمة المطلقة والقادرة

المطلقة، فأنا نفسي وكل موجود معلولون ومخلوقون لها. والحق هو أنني لا أستطيع أن أنسب إيجاد هذا التصور إلى نفسي؛ لأن وجودي محدود ومتناه، ولذلك فأنا عاجز عن إيجاد تصور عن ذات مطلقة غير محدودة، وغير متناهية؛ لأن حقيقة الذات غير المتناهية أقوى من حقيقة الذات المحدودة، ولذلك لا مناص من القول بأن وجود تصور الذات غير المتناهية في ذهني ناتج من وجود غير متناه)) .

تصور الشيء غير حقيقته

لكن من اليسير رد هذا الاستدلال، فجوابه هو: إن تصور الشيء غير حقيقته. وما هو أكبر مني الذات المطلقة غير المتناهية نفسها، فإذا وجدت بنفسها في ذهني يصح قولي: إنني لم أوجدها بنفسي وأنا أصغر من ذلك؛ لأن المعلول لا يمكن أن يكون أكمل وجودياً من علته، كما لا يمكن أن تكون العلة أضعف من معلولها .

اما إذا كان الموجود في ذهني هو تصور عن الذات غير المتناهية، فالقول المتقدم لا يصح؛ لأن هذا التصور الذهني ليس أكمل مني، فتصور الحقيقة غير الحقيقة نفسها، فتصوري الذهني لحقيقة النار لا يعني نقل جميع خواصها الخارجية إلى تصوري الذهني عنها، فلا يكون هذا التصور حارقاً مثلما أنّ النار الخارجية حارقة! كلا، إن التصور الذهني للنار غير وجودها الخارجي، وإن كانت ثمة علاقة ماهوية بينها، فالآثار الخارجية للنار لا تظهر في التصور الذهني عنها .

ثم ينقل ديكارت قولاً آخر ويرد عليه، حيث يقول:

((.... وإذا أشكلوا على هذا الاستدلال بالقول: إن ذلك التصور أمر عدمي مثل تصور البرودة والظلمة، ولذلك يمكن أن يكون الذهن نفسه قد أوجده، فجوابي هو: الأمر ليس كما تقولون، فالذات غير المتناهية هي الكمال المطلق والكمال المطلق ليس أمراً عدمياً[١] ... أنا ناقص، ولا يمكن معرفة الكمال من النقص، بل إن وجود التصور عن الكمال في ذهني هو علة معرفتي بنقصي وتوجهي لطلب الكمال، كما أن الكمال ليس من التصورات المجعولة؛ لأنني لا أستطيع تغييره أو الإضافة عليه أو التقليل منه))[٢]

نقض ((كانت)) للبرهان الوجودي

تابع الفلاسفة الاوربيون البحث بشأن البرهان الوجودي، ومنهم الفيلسوف الألماني المعروف (أسبينوزا) وهو يهودي الأصل، فعرض بشأنه رأياً ليس فيه إضافات جديدة تستحق الذكر، ولذلك فلا حاجة لنقله، كما تبنى هذا البرهان أحد فلاسفة أوربا المعروفين هو (لايب نيتس) ـ وهو ألماني أيضاً ـ، وعرضه بصياغة أخرى، في حين أن الفيلسوف الألماني (كانت) رفض هذا البرهان ورده برد قويم، الأمر الذي كشف ضعفه، ونكتفي هنا ـ وحرصاً على الوقت ـ بنقل النقض الذي أورده كانت على آراء اسبينوزا ولايب نيتس، يقول كانت:

((إذا أمعنّا النظر في البراهين التي أقامها الفلاسفة لإثبات وجود الخالق،

---

(١) لا شك في أنّ هذا التصور ليس أمراً عدمياً .

(٢) لكن السؤال هنا هو: هل انّ ذلك يرتبط بالكمال نفسه أم بتصوره ؟!

لوجدناها جميعاً ترجع إلى ثلاثة براهين رئيسية: أحدها ((البرهان الوجودي)) الذي أسس له آنسلم وأيده ديكارت وأتباع منهجه، أي أكثر الفلاسفة من أصحاب المنهج الجزمي الحتمي والعقلي، وعرضوه نفسه، ولكن بأشكال تعبيرية متنوعة، ويتلخص ما ذكروه فيما يلي: إننا نمتلك تصوراً عن الكمال والذات الكاملة، في حين أن الذات التي لا يكون لها وجود لا تكون كاملة[١]، فالذات الكاملة هي أقوى الذوات في حقيقتها الوجودية، فكيف لا يمكن أن تكون موجودة؟ إن وجوب الوجود في الذات الكاملة هو كلزوم وجود الوادي بالنسبة للجبل أو الزاوية في المثلث .

ولكن العجيب هو أن أنصار هذا البرهان لا يلتفتون إلى أن قولنا بوجوب الوجود في الذات الكاملة هو فرع تحقق وجودها[٢]، فوجود الوادي يكون ضرورياً عند وجود الجبل نفسه، فإذا لم يكن الجبل موجوداً فلن يكون ثمة واد، كما أن ضرورة وجود الزاوية في المثلث لا توجب وجود المثلث نفسه[٣]، أي ـ بعبارة أخرى ـ أنّ وجود الوادي ضروري للجبل[٤]، ولكن

---

(١) يعني: إننا نمتلك تصوراً عن الكامل، وإذا لم يكن موجوداً فليس كاملاً، ولذلك فإن امتلاك هذا التصور عن وجود الكامل ملازم لوجوده .

(٢) معنى كلامه هو: عليكم أولاً أن تثبتوا أولاً أصل وجود الذات الكاملة، فكل ما لديكم إلى الآن هو مجرد تصور عنها، فكيف يمكن إثبات كونها كاملة قبل إثبات أصل وجودها.

(٣) بمعنى: أن وجود المثلث يستلزم أن تكون فيه زاوية، ولكن لزوم أن تكون زاوية في المثلث لا يستلزم وجود المثلث نفسه .

(٤) ولكن شريطة أن يكون الجبل موجوداً .

كيف أصبح وجود الجبل نفسه واجباً؟

كذلك الحال مع الذات المقدسة، فتصور وجوب الوجود ضروري في تصورها، ولكن كيف يصير تحقق وجودها هي ضرورياً[١]؟ إن الحكم الذي يشتمل عليه هذا البرهان يمكن تشبيهه ـ من باب التمثيل ـ بقول القائل: إنني أتصور وجود مئة قطعة ذهبية عندي، إذن فلابد من وجودها في جيبي[٢] !! نعم من الممكن أن يكون لديك مئة قطعة ذهبية، ولكن الفرق كبير بين التصور الذهني وتحققه العملي، كذلك الحال مع الذات الكاملة فنحن لا ننكر وجودها، بل ننكر أن يكون تصور وجودها مستلزماً لوجودها فعلاً))[٣]

إذن فما ينكره (كانت) هنا ليس وجود الذات الكاملة، بل طريقة استدلال هؤلاء، فهم يتصورونها ويعتبرون تصورها كمقدمة استدلالية يثبتون وجودها بها، فهذا الاستدلال ليس صحيحاً. إذن فالبرهان الوجودي لا يقوم على أساس قويم بالمرة.

إثبات حقيقة أصالة الوجود والتمهيد لبرهان الصديقين

سلك حكماؤنا طريقاً يتمايز بالكامل عن هذه الطرق، فقد أثبتوا حقيقة هي بالكامل من مكتشفات العصر الإسلامي، بل لم تكن معروفة حتى

---

(١) بمعنى أنه إذا كانت الذات الكاملة موجودة، فنحن نتصور وجودها، ولكن السؤال هو عن أصل وجودها .

(٢) يستنكر (كانت) هنا أصل الاستدلال على وجود الشيء بمجرد وجود تصور عنه .

(٣) كتاب (سير حكمت در أوربا = المسار الفلسفي في أوربا): ٢٥٩ـ٢٦٠.

قبل عهد ابن سينا، وقد اشتهرت باسم ((أصالة الوجود)) التي تقابل نظرية ((اعتبارية الماهية))[1] التي هي بدورها من المسائل الفلسفية التي يطول البحث بشأنها .

وقد أثبتنا في كتاب ((أصول الفلسفة)) عدم صحة الفكرة المعروفة التي يعتقد بها كثيرون، والقائلة بأنّ نظرية ((أصالة الوجود)) قديمة. فقد كان صدر المتألهين شديد الاهتمام دائماً بالبحث الدقيق في كلمات كبار الفلاسفة عن شواهد وقرائن تؤيد أي رأي يقوم بإثباته هو، لكي يقنع الآخرين به وينفي عنهم تصور كونه رأياً جديداً خاصاً به؛ لأن المألوف بين أغلب الناس عدم القبول بالرأي الجديد، وقد أوقع اهتمام صدر المتألهين بهذا الأمر كثيراً من الباحثين في توهم أن الفلاسفة المتقدمين أيضاً كانوا يعتقدون بنظرية أصالة الوجود وبالصورة التي أثبتها صدر المتألهين، لكن هذا القول غير صحيح، بل استطيع القول: إن مسألة الأصالة وهل هي للوجود أم للماهية؟ لم تكن مثارة قبل عصر صدر المتألهين ـ أي أواخر القرن الهجري العاشر وأوائل القرن الهجري الحادي عشر، ولو فتشتم جميع كتب ابن سينا ـ وهو الفيلسوف المرموق ومن فلاسفة الطراز الأول ـ لما وجدتم فيها مصطلح ((أصالة الوجود)) أو ((أصالة الماهية)) ولا أي تعبير آخر بهذا المعنى، نعم إن ما يصرح به صدر المتألهين هو أن بعض آراء ابن سينا تنسجم مع القول بأصالة الوجود، وهذا أمر صحيح، لكن من الصحيح أيضاً أن بعض الآراء الأخرى لابن سينا تنسجم مع القول بأصالة الماهية .

---

(١) التقابل هنا ليس بمعنى التضاد، بل بمعنى الاستلزام (من المدون).

إن ما يقول به صدر المتألهين بشأن مفهوم اصالة الوجود هو: إن المتحقق في الواقع الخارجي هو الوجود نفسه، وكل ما هو غير أصل الوجود فهو مظاهر وتجليات وأمور اعتبارية لا حقيقة لها في الواقع الخارجي .

نحن نقول: الإنسان موجود، والشجرة موجودة، والحجر موجود، فنتوهم أن ماله حقيقة في الواقع الخارجي هو الإنسان بماهيته التي يكون الوجود أحد صفاتها، أو الشجرة بماهيتها التي يشكل شيء اسمه الوجود احد صفاتها، وهكذا الحال مع الحجر. ولكن هذا التصور غير صحيح، فالموجود في الحقيقة هو الوجود ذاته، وجود خاص بالحجر إذا رأيته تنطبع في ذهنك صورة الحجر أو مظهره أو ما يسمى ماهية الحجر، ولذلك فلا يصح أن نقول: الحجر الموجود، بل إذا أردنا أن يكون قولنا مطابقاً للحقيقة والواقع فيجب أن نقول: الموجود هو موجود، فهو هنا حجر وهناك إنسان وفي مكان ثالث شجرة، أي أن الموجود هو الوجود له مظاهر وتعينات متنوعة، مثلما تكون للماء في البحر أمواج ذات أشكال متنوعة، فالموجود في الواقع الخارجي هو ماء البحر الذي يظهر هنا بشكل وهناك بشكل ثان، فثمة علل خارجية معينة هي التي تؤدي إلى ظهور هذه الألوان والأشكال والتعينات المتنوعة .

تمايز برهان ملا صدرا عن البرهان الوجودي

هذا هو المفهوم الإجمالي لأصالة الوجود، ولم ينطلق صدر المتألهين في هذه النظرية من تصور ذهني مسبق عن الذات الكاملة والوجود المطلق واللامتناهي، بل ينطلق من إثبات أن جميع ما في الأذهان من معان ومفاهيم للأشياء الخارجية هي في الحقيقة تعينات تمثل ما يدركه الذهن من الوجودات

والموجود في الواقع الخارجي حقاً هو ((الوجود)) نفسه، وبعد إثبات ذلك يتوجه إلى هذا ((الوجود)) نفسه وبذاته لكي يتعرف على حقيقته .

إن التقسيم الأولي الذي يخطر على ذهن الإنسان هو أن الوجود يمكن أن يكون على نوعين: الأول ناقص محدود، والثاني كامل، والذي تستلزمه طبيعة الوجود هو الكمال المطلق والأبدية والخلود ومضادة العدم، والمحدودية عدم وفناء فينبغي أن نتعرف على مصدرها؛ لأننا لو تعمقنا في الوجود ذاته لوجدناه مساوياً لوجوب الوجود وعدم التناهي والكمال المطلق، ولذلك لابد أن يكون النقص والاحتياج ونظائرهما ناشئة من مصدر آخر غير الوجود، فما هو هذا المصدر ؟

الجواب: هو أنّ ذات الوجود عندما تصير علة أي توجد وجوداً ثانياً، فإن الوجود الثاني سيكون معلولاً لها، والتأخر والنقص والعدم من لوازم المعلولية وليست من لوازم الوجود بذاته، فالوجود بذاته يستلزم الكمال المطلق.

إن هدفي من عرض ما تقدم هو إجراء مقارنة بين البرهان الذي أقامه الغربيون من طريق الوجود وسموه ((البرهان الوجودي)) منطلقين من تصور ذهني، وهذا البرهان الذي اشتهر باسم ((برهان الصدّيقين)) الذي يسلك أيضاً طريق الوجود، وقد أقامه حكيم شرقي من بلادنا، فمثل هذه المقارنة تكفي في بيان طبيعة الفرق بينهما.

عرض إجمالي لبرهان الصديقين

إن ملخص كلام صدر المتألهين هو :

إن الأصالة في عالم الوجود هي للوجود ذاته، فهو وحده الحقيقة وما عداه أمور اعتبارية. نعم توجد في مبحث الوجود مسألة وحدة حقيقته المعروفة باسم «الوحدة التشكيكية للوجود» ، والمبدأ الثابت قطعياً هنا هو أن الوجود لا يمكن أن يكون مكوناً من حقائق متباينة، وحتى إذا كانت فيه وجودات متنوعة فإن الاختلاف فيما بينها هو في الشدة والضعف والكمال والنقص، ولا يمكن أن تكون متباينة ومتغايرة بحقائقها الوجودية الذاتية .

من هنا يتضح أن طبيعة الوجود تعبر عن حقيقة واحدة لا أكثر، وهي حقيقة واجب الوجود أو واجب الوجود بالذات، وإذا لم يكن واجب الوجود بالذات، فهو أثر وفعل واجب الوجود بالذات، بمعنى أن النقص والتأخر عارضان على الوجود من ناحية المعلولية[1]، لكن طبيعة الوجود ذاته لا تستلزم المعلولية .

وإذا أمعنّا النظر في هذه الحقيقة فسيتضح لنا أن الوجود في مرتبته الأولى (العليا) هو الله، وهو قابل للتصور والتحقق في الدرجة الثانية في وجودات ممكنات الوجود وبواسطة الله وواجب الوجود، أي بواسطة المعلولية، وإلا فإن الوجود بذاته يستلزم وجوب الوجود وعدم المحدودية والقيام بذاته .

ولا يسعنا هنا متابعة الحديث عن هذا البرهان؛ لأنّه من المباحث التي يصعب للغاية إدراكها. وهو ـ على أي حال أحد البراهين الفلسفية في باب

(١) لم نتطرق هنا إلى التوحيد ووحدة واجب الوجود .

معرفة الله وإثبات وجوده، وهو برهان يتميز بمتانته وقوة مقدماته ومبادئه الاستدلالية، لكن استيعابه يحتاج إلى معرفة مسبقة ببحوث من قبيل: أصالة الوجود، وحدة الوجود، وغيرهما، وحديثنا عنه هنا ينحصر في إطار التعريف الإجمالي به .

وبهذا البرهان نختم بحثنا في باب أدلة إثبات الخالق. وتبقى بضعة بحوث أخرى، أحدها بشأن التوحيد، وهو بحث مستقل يتمحور حول المسألة التالية: بعد أن أثبتنا وجود الله أو واجب الوجود، فما هو الدليل على أنه واحد لا اكثر ؟

نظرية دارون لا تنقض دلالة برهان النظم

كما يوجد بحثان آخران بسيطان جداً مقارنة، بالبحوث السابقة، لكنني أرى من الضروري التطرق إليهما، الأول يرتبط بالبحوث السابقة، فقد أيدنا فيها أن برهان الاستدلال بالنظم هو برهان جيد ومفيد في هذا الباب، ولكن ضمن حدود معينة، وقد ظهرت نظرية في العلوم الحديثة اعتبرها بعض الناس نقضاً لهذا البرهان الذي استدل به الإلهيون، وهي نظرية التطور والتكامل المعروفة باسم نظرية دارون، فقالوا: إن اكتشاف دارون وغيره لمبادئ وقوانين التكامل قد أبطل استدلال الإلهيين على وجود الله بإتقان نظام الخلق، ومعلوم أن استدلال الإلهيين ينطلق بالدرجة الأُولى من إتقان صنع الموجودات الحية، ولذلك فإن الذين حاولوا نقض هذا الاستدلال بالاستناد إلى نظرية دارون قالوا: إن هذه النظرية أثبتت إمكانية تفسير وجود هذا النظم الخلقي المتقن استناداً إلى مجموعة من القوانين الطبيعية والمادية، في حين أنكم ـ أي الإلهيين

ـ تقولون: إن النظم المتقن المشهود في خلق الإنسان مثلاً يدل على وجود خالق عالم ومدبر، لكننا نستطيع تفسير هذا النظم الدقيق والمدهش استناداً إلى تلك القوانين الطبيعية والمادية العمياء مثل قوانين: حب الذات، التنازع والبقاء، الانتخاب الطبيعي للأقوى، الوراثة ونظائرها .

ونحن هنا لا نريد إبطال قانون التطور والتكامل والقول بأن نظرية دارون لا نصيب لها من الصحة، فهذا البحث من بحوث علم الأحياء والطبيعة ولا ينبغي لنا الخوض فيه، هذا أولاً، وثانياً فإن هذا البحث لا يؤثر على التوحيد أساساً. ولكن الموضوع الذي يجب علينا أن نتناوله بالبحث هنا هو: هل أن قانون التطور والتكامل وهذه القوانين الطبيعية التي تتحدث عنها نظرية دارون كافية ـ وبصورة مستقلة ـ في إيجاد التطور الذي تحدث عنه دارون، أم يجب تفسيرها على ضوء عقيدة التوحيد ؟

إننا نعتقد أن من غير الممكن تفسير حتى قانون التطور الدارويني إلا على ضوء أصول ماوراء عالم الطبيعة، فهذا القانون ليس مادياً، بل هو قانون إلهي في الرؤية التوحيدية دون أن يؤثر على ذلك قول من يقول: إن ما يذكره هذا القانون بشأن بدء الخلق ينسجم أو يتعارض مع ما تقوله الكتب السماوية، فهذا البحث هو بحث مستقل يختلف عن بحثنا في هذا الموضوع من خلال الرؤية التوحيدية، فقانون دارون في الرؤية التوحيدية هو قانون توحيدي .

إشارة إلى شبهة وجود الخير والشر

أما البحث الثاني فهو بشأن مسألة الخير والشر حسب المصطلح

الفلسفي. إذ إن إحدى الشبهات التي يثيرها بعض الناس هي الشبهة القائلة: لـو كان ثمة إله لعالم الوجود، لما كانت فيه كل هذه الشرور والنواقص والموت والألم والظلم.

كما أنهم يقولون: توجد في العالم مظاهر كثيرة لانعدام النظم تدل على عدم وجود الله إلى جانب مظاهر النظم الدالة على وجود الله، فكيف تفسرون هـذا التناقض؟ إذا كان ثمة إله لهذا العالم لكان كل ما فيه خير ولما كان فيه شر فكيف تفسرون وجود كل هذه الشرور؟ وهذه شبهة مهمة جديرة بالمناقشة.

إشارة إلى دليل التوحيد

أما فيما يرتبط بتوحيد الله فقد استدل عليه القرآن الكريم بأدلة منطقية وعقلية وفلسفية فقال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[١]، ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً * سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوّاً كَبِيراً﴾[٢]، ﴿... إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٣] وكل هذه أدلة عقلية[٤].

---

(١) الأنبياء: ٢٢.

(٢) الإسراء: ٤٢ـ٤٣.

(٣) المؤمنون: ٩١.

(٤) في الاحتجاج عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «فلما رأينا الخلق منتظماً، والفلك جارياً، واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر، دل صحة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أن المدبر واحد» بحار الأنوار ٣: ٢٣٠، وفي كتاب التوحيد عنه عليه السلام في جواب سؤال هشام بن ←

ولا أنكر أن هـذا البحث هو من سنخ البحوث الفلسفية الجافة، لكن البحثين الآخرين من البحوث البسيطة غير المعقدة، وسنبدأ في المحاضرة التالية بمسألة نظرية دارون ثم نتطرق إلى مسألة التوحيد إذا رغب السادة في ذلك .

⬅

الحكـم: مـا الدليل على أن الله واحد؟ قال: ((اتصال التدبير وتمام الصنع، كما قال عز وجل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾)). بحار الأنوار ٣: ٢٢٩، وفي تفسير علي بن إبراهيم: ((... ولـو كـان إلهـين كمـا زعمتم لكانا يختلفان، ... ولطلب كل واحد منهما الغلبة، وإذا أراد أحدهمـا خلق إنسان وأراد الآخر خلق بهيمة فيكون إنساناً وبهيمة في حالة واحدة وهذا غير موجـود، فـلما بطـل هذا ثبت التدبير والصنع لواحد؛ ودل أيضاً التدبير وثباته وقوام بعضه بـبعض عـلى أن الصـانع واحـد جـل جلاله ...)) بحار الأنوار ٣: ٢١٩ـ ٢٢٠، وكل هذه أدلة عقلية كما هو واضح. [المترجم].

المحاضرة الثانية عشرة

شبهات وردود

التوحيد ونظريات تكامل المخلوقات

القسم الأول

محور البحث بشان نظريات تكامل الموجودات

موضـوع بحثـنا الـيوم هـو الـتكامل وتـبدل أنواع الموجودات من زاوية ارتباطه بالتوحيد، وهو محور بحثنا، فهدفنا هو معرفة جواب المسألة التالية: هل أن نظرية التكامل وتبدل الأنواع تنافي التوحيد أساساً أو تنقض بعض أدلته ـ عـلى الأقـل ـ أم لا؟ إذا كـان الجـواب بالـنفي يظهر في هذه الحالة احتمالان: الأول: هـو أن هـذه الـنظرية تعـزز عقـيدة التوحـيد وأدلتها، والثاني: هو أن الاعتقاد بها لا يؤثر من قريب أو بعيد على الإيمان بالتوحيد .

لقد أشرنا مراراً إلى ظاهرة نكرر ذكرها هنا، وهي أن مقدار ما تجده من آراء لا تسـتند إلى أي أساس من الصحة فيما يرتبط بتاريخ العلوم والأديان لا تجـد نظـيره عـادة في أي موضـوع آخر؛ وذلك لأن الذين يكتبون هذا التاريخ عـادة عاجزون بالطبع عن الإحاطة بكل العلوم التي يؤرخون لها، ولذلك فهم بالـتالي عاجـزون عن كتابة تأريخ صحيح لها، يضاف إلى ذلك وجود تحريفات في هذا التأريخ ناتجة من سوء النية .

نظريتا تفسير تنوع الكائنات الحية

تذكـر أغلب الكتب التي تناولت تبدل الأنواع نظريتين في تفسير تنوع الكائـنات الحية في العالم لا ثالثة لهما، بل لا يمكن أن تكون ثمة نظرية ثالثة في هـذا الـباب، الأولى تقول بثبات الأنواع، وتسمى ((نظرية الخلق)) في إشارة إلى

أن ثبات أنواع الموجودات يعني كونها مخلوقة مباشرة على هذا التنوع، أما النظرية الثانية فهي القائلة بتبدل الأنواع .

ويفسر أنصار النظرية الأولى إطلاق اسم نظرية الخلق عليها بالقول: إذا كانت أنواع الموجودات ثابتة فهذا يعني ـ إلزاماً ـ أنها ظهرت إلى حيز الوجود فجأة في وقت معين، وخلقت من العدم أو من الطين والتراب وبصورة غير مألوفة وغير طبيعية، نظير ما يقال بشأن خلق آدم، أو كل زوجين من أنواع الحيوانات؛ إذ يقال: إن المشيئة الإلهية اقتضت خلق هذا النوع أو ذاك من الموجودات الحية ـ كالخروف مثلاً ـ قبل عدة آلاف أو ملايين من السنين ـ فظهر مثلاً فجأة ودون سابقة زوج من الغنم في العالم، ثم تكاثرا وبقي نسلهما إلى اليوم، وهكذا الحال مع خلق الأنواع الأخرى من الحيوانات، كالحصان والبعير والطيور وغيرها. وقد عرض كثيرون هذه النظرية بالصورة المتقدمة .

وقد انبرى بعض الناس إلى مكافحة نظرية تبدل الأنواع بهدف الدفاع عن عقيدة التوحيد والإيمان بالله، ولذلك أخذوا بالبحث عن الإشكالات في هذه النظرية؛ لكي يستدلوا بذلك على ثبات انواع الموجودات وعلى وجود بدايات زمانية لها. وفي المقابل قال الماديون بتبدل أنواع الموجودات بهدف إثبات عقيدتهم بعدم وجود الله .

كان دارون مؤمناً بالله إلى اللحظة الأخيرة

ولكن الجميع يعلمون أن دارون نفسه كان متخصصاً بعلم الأحياء ولم يكن مادياً، بل كان يؤمن بالله والدين، ويقال: إنه كان يضع الكتاب المقدس

على صدره، وهو في لحظات حياته الأخيرة، ولم يستنتج هو نفسه من نظريته أنها تعني إنكار وجود الله !

من هنا يتضح أن الجهل أو غيره هو الذي جعل كلا الطرفين المذكورين يعمدان إلى إلصاق صفة المادية بنظرية دارون، وبدرجة أوجدت بين الناس تصوراً يقول بأن إثباتها يعني انتصاراً للماديين وهزيمة للإلهيين !

ولكل ما تقدم ينبغي أن نقسم بحثنا هنا إلى قسمين: نتناول في الأول الموضوع الذي أشرنا إليه سابقاً، فنغض الطرف عما ورد في الكتب الدينية المقدسة بشأن عقيدة التوحيد ونتعامل معها كقضية علمية وعقلية وليست شرعية وتعبدية، فلا نقول: إن الله موجود؛ لأن الدين يصرح بذلك، بل لأن الأدلة العقلية والعلمية أيضاً تفرض علينا الإيمان به، وانطلاقاً من هذه الرؤية ـ واستناداً إلى قوانين العقل وأصول علم التوحيد ـ نبحث عن جواب المسألة التالية: هل أن الإعتقاد بوجود الله يستلزم الاعتقاد بنظرية ثبات الانواع وثبات الخلقة التكوينية بالصورة التي يعرضها أنصار هذه النظرية؟ أما القسم الثاني من البحث فهو يتناول المسألة التالية: إذا صحت نظرية تبدل الأنواع ولم تكن منافية لعقيدة التوحيد فهل هي منافية لما جاء في الكتب المقدسة (القرآن والتوراة)؟

نظرية دارون ليست حديثة !

فيما يرتبط بالقسم الأول من البحث ـ أي علاقة عقيدة التوحيد بنظرية التكامل ـ نشير أولاً إلى أن من الأكاذيب الكبرى حسب رؤية تأريخ العلم والفلسفة، ما يقال من أن ثمة نظريتين لا أكثر في هذا الباب، تقول

الأولى بتبدل أنواع الموجودات، فيما تقول الثانية بحدوثها.

إن مما لا شك فيه أن هاتين النظريتين موجودتان من قبل، فنظرية تبدل الأنواع قديمة باعتراف الجميع، وقد نقلتها كتبنا الفلسفية ـ مثل كتابي الشفاء لابن سينا والأسفار لملا صدرا ـ عن قدماء فلاسفة اليونان، كما نقلها عن هؤلاء الفلاسفة الغربيون أنفسهم، أما تاريخ العلم فهو يبين أنها ظهرت في حدود المئة الخامسة قبل الميلاد، إذ اشتهر عن اثنين من الفلاسفة القدماء هما (انكسيمندروس، إنباذقلس)[1] تبنيهما لنظرية تقول بتولد أنواع الموجودات من بعضها ، كما اعترف بذلك الكاتب اللبناني المعروف شبلي شميل في إحدى مقدماته لكتاب ((فلسفة النشوء والارتقاء))[2]، وضمن حديثه عن تأريخ ظهور نظرية التطور والتكامل، فقد صرح بأن هذه النظرية ترجع إلى (٢٥٠٠) عام، وعليه يتضح أنها كانت معروفة للعلماء والفلاسفة منذ القدم، وغاية الأمر أنهم لم يبينوا تفصيلاتها التي بينها لامارك ودارون وغيرهما فيما بعد، لكنهم كانوا يعتقدون بجوهرها القائل بأن أنواع الموجودات قد تولدت بعضها من بعض، وأن الأنواع الأولى كانت قليلة أو لم يكن في البداية سوى نوع واحد، بل وقد تحدث القدماء عن طبيعة ونوع الحيوان الأول الذي وجد

---

(١) يبدو أن تلفظ اسمي هذين الفيلسوفين بالفرنسية هو: إنكسيماندر، أمبيدوكل .

(٢) هذا الكتاب هو الترجمة العربية لكتاب دارون بشأن أصل ظهور الأنواع، ولكن المترجم لم يكتف بترجمة الكتاب، بل شرحه على ضوء رؤية مادية بالكامل، كما أضاف إليه مقدمات ومقالات أخرى، ولذلك فإن كتاب دارون هو كتاب صغير، في حين أن كتاب شبلي شميل (فلسفة النشوء والارتقاء) فقد طبع في مجلدين ضخمين .

في هـذا العـالم وعرضـوا عـدة آراء بشـأنه، فبعضـهـم قـال: إنـه حيوان بحري وآخرون قالوا: إنه بري أو أنه عبارة عن ديدان ظهرت في المستنقعات .

نظرية ثبات الأنواع عامية وليست فلسفية

أمـا الـنظرية الثانية فهي التي أطلقوا عليها اسم نظرية الخلق التي تقول بثبات أنواع الموجودات وعلى أساس الحدوث الزماني، وهي النظرية التي كان يؤمـن بهـا عامـة الناس، فقد كانوا يعتقدون بأن الإنسان ـ كنوع ـ لم يكن في السابق ثم خلق زوج منه فجأة بالصورة التي هو عليها ثم خلق زوج من الغنم في يـوم آخـر، وهكـذا الحـال مـع أنـواع الحيوانات الأخرى. ولكن العلماء لم يؤيـدوا هـذه الـنظرية، بل كانوا يرونها نظرية عامية وليست فلسفية، فلا تجد بـين الفلاسـفة مـن أيدهـا، فهـم بـين من اختار السكوت تجاهها أو عارضها صراحة .

النظرية الثالثة: ثبات الأنواع على أساس القدم

لم يكـن في الفلسـفة الأوربـية غير هاتين، النظريتين وقد سعت لتطبيق نظـرية فلاسـفتها على النظرية التي يعتقد بها عامة الناس والتي تنسجم مع ما جـاء في الكـتاب المقـدس، ولكـن كانـت توجـد في الواقـع نظـرية ثالثة هي الأخـرى غـير صحيحة ولا تحظى بالتأييد، وهي تقول بثبات أنواع الموجودات أيضـاً، ولكـن عـلى أسـاس القـدم وليس على أساس حدوث الأنواع، فهي تقـول: صـحيح أنّ الـنوع الإنسـاني لم يـتولد مـن نوع آخر، لكنه أيضاً ليس حادثـاً ظهـر للوجـود قبل آلاف أو ملايين السنين وبصورة مفاجئة دون سابقة وجوديـة، بـل هـو نـوع قديـم لا بدايـة لـه، وكذلـك الحـال مع جميع أنواع

الموجودات الأخرى المعروفة في عالم الوجود، فقد كانت موجودة دائماً في السابق بالصور التي هي عليها اليوم، وهذه النظرية هي التي كان يتبناها فلاسفة من أمثال أرسطو وابن سينا، ولكن انطلاقاً من أصولهم الفلسفية، أي بصفتهم الفلسفية وليس بصفتهم الدينية كأناس يتعبدون بهذا الدين أو ذاك.

النظرية الثالثة تستدل بعدم تناهي الخلق

نلاحظ في كتب علم المنطق ـ مثل حاشية الملا عبد الله ـ أنها عندما تريد الاستشهاد بمثال لنوع غير متناه يقولون: مثل النفوس الناطقة على وفق ما يعتقده الفلاسفة. ويستدل الفلاسفة على هذه العقيدة بكون الزمان غير متناه أولاً، وبكون الإنسان موجوداً في كل زمان، فتكون النتيجة هي أن عدد النفوس الناطقة غير متناه أيضاً .

وكانت هذه النظرية تستند إلى أن علم الطبيعيات والفلكيات القديم كان يقوم على أساسين توحيدي وطبيعي، فالتوحيدي يتمثل في رفض تلك الطبقات من الحكماء للفصل بين الخالق وعملية الخلق، كما أشرت لذلك سابقاً، ورأيهم صحيح ـ ضمن هذه الحدود ـ، فهم كانوا يقولون وانطلاقاً من العلم الإلهي: إن الخلق موجود مادام الله موجوداً، وحيث إن الذات الإلهية أزلية؛ لذلك فإن فيضها أو خلقها أزلي أيضاً. فلا يصح الاعتقاد بأن الذات الإلهية أزلية، لكنها بقيت مدة بغير مخلوقات ثم خلقت الخلق قبل مئة الف سنة أو مليون أو مئة مليون أو مليار سنة أو غير ذلك فمهما كبر هذا الرقم يبقى مستلزماً لمحدودية الزمان، في حين أن الزمان غير محدود .

وهذه النظرية صحيحة إلى قولـها هذا، لكن الإشكال يظهر فيما بعده، فقد كانت توجد عقيدة خاصة ـ في علم الطبيعيات القديم ـ بشأن الأفلاك وأخرى بشأن الأرض، فهم كانوا يعتقدون أن الأفلاك ثابتة لا يمكن أن تتغير أبداً، فهي في المستقبل مثلما هي في الماضي، واستناداً إلى هذه العقيدة قالت النظرية الثالثة هذه بأن أنواع الموجودات كانت موجودة دائماً في الماضي وستبقى إلى الأبد مستقبلاً .

إذن يتضح مما تقدم وجود ثلاث نظريات بشأن تنوع الموجودات، وبذلك يتضح عدم صحة كلام من قالوا: إن تأريخ العلم البشري لم يعرف سوى نظريتين في هذا الباب .

نقد نظرية قدماء الفلاسفة

ننتقل الآن لمناقشة هذه النظريات الثلاث، فنقول بشأن نظرية قدماء الفلاسفة مثل أرسطو وابن سينا: إن الأساس أو الدليل الذي تقوم عليه قد اتضح اليوم وهنه؛ إذ إننا عرفنا أن هذه النظرية تقول بقدم الإنسان وأنواع الموجودات استناداً إلى عقيدة خاصة في علم الفلك القديم فيما يرتبط بالتكوين الخاص للأرض والسماوات، وقد انهارت أسس النظرية الفلكية القديمة بعد أن ثبت اليوم أن وضع الأرض قبل ملايين السنين كان يختلف كثيراً عن وضعها الحالي، فلم تكن مناسبة لحياة أي موجود حي، وهذا ما كانت تنكره نظرية القدماء وإن لم تنكر جميع أشكال التغيير في الأرض، إذا نجد بعضهم ـ مثل ابن سينا ـ يصرحون بحدوث الآلاف من أشكال التغيير فيها مثل جفاف البحار وتحول الأراضي اليابسة إلى بحار، بل ويقال إن ابن

سـينا هو أول من اكتشف «المتحجرات» من الكائنات التي كانت حية سابقاً، لكنهم ـ رغم ذلك ـ أنكروا أن تكون الأرض قد شهدت فترات معينة لم تكن فـيها بيـئة صـالحة لحـياة الكائنات الحية، في حين أن العلم الحديث قد أثبت ـ بالكامل تقريباً ـ أن الأرض لم تكن صالحة في السابق لعيش الحيوانات عليها. وبإثبات ذلك تبطل النظرية القائلة بقدم أنواع الموجودات .

الموقف من نظريتي ثبات وتبدل أنواع الكائنات الحية

ومـع بطـلان الـنظرية المتقدمة، تبقى أمامنا نظريتا تبدل الأنواع وثباتها عـلى أساس الحدوث الزماني المفاجئ، فنقول بشأنهما: نحن لا نريد إثبات أن جمـيع أنـواع الموجـودات قد ظهرت إلى حيز الوجود فجأة ـ كما تقول النظرية الثانـية ـ فـنحن لا نـرى أن الاعتقاد بهذه النظرية ملازم للتوحيد، بل نقول: إنـنا نؤيد في هذا الباب ما تثبته الدراسات العلمية، ولذلك ينبغي أن نتعرف عـلى مـا تقولـه بهذا الموضوع الذي هو من موضوعات علم الأحياء والبيئة، وهل هو ينسجم مع عقيدة التوحيد أم لا؟ وسنثبت هنا أن ثمة خطأين، وقع في الأول أنصـار التـبدل الـنوعي في الموجودات، ووقع في الثاني غير العلماء من أتباع عقيدة التوحيد .

اما الخطأ الذي وقع فيه أنصار تبدل الأنواع فهو أنهم ظنوا أن القوانين المذكـورة لهـذا التـبدل كافـية بالكـامل في وقوعـه، وهـذا مـا سنثبت هنا عدم صـحته، وسيتضـح أن أيـاً مـن هـذه القوانـين ـ سواء التي جاء بها لامارك أو دارون أو الذين جاءوا بعده ـ لا يكفي لإيجاد التنوع في الموجودات حتى إذا لم نقـل بـبطلانها؛ إذ لابـد مـن تفسير هذا الوجود التدريجي والتكاملي لأنواع

الموجودات على ضوء عقيدة التوحيد والفعل الإلهي .

وأما خطأ أتباع عقيدة التوحيد ـ من الأوربيين بالخصوص ـ فهو أنهم ظنوا أن الإيمان بالتوحيد يستلزم الاعتقاد بنظرية ثبات الأنواع وحدوثها الزماني المفاجئ، ولذلك سعوا إلى القول ببطلان الأسس التي تقوم عليها قوانين لامارك وداروين في حين أن هذه القوانين تقوم في الواقع على أسس معينة ولكن الإشكال يكمن في عدم كونها كافية لوحدها في تفسير وجود التنوع في الموجودات .

نظرية تبدل الأنواع ومصداقية برهان النظم

من هنا يتضح وجه الارتباط الحتمي لهذا البحث بأحد الأدلة التي ذكرناها لإثبات الخالق وهو دليل وجود النظم الذي ينطلق بالدرجة الأولى من دائرة الموجودات الحية، فإن هذا الدليل يبطل بصورة ضمنية إذا ثبت أن القوانين الطبيعية التي ذكرها أمثال لامارك وداروين كافية لحدوث التنوع في هذه الموجودات بالكامل، إما إذا ثبت عدم كفايتها، فإن الاعتقاد بذلك لن يبطل هذا الدليل، بل على العكس سيعززه ويقويه. ولتوضيح ذلك نقول:

إن أساس برهان النظم هو الاستدلال بوجود نظم دقيق في تكوين أي نبات أو حيوان نخضعه للدراسة، فوجود هذا النظم يدل بصورة واضحة على وجود قوة مدبرة تقوم بإيجاده انطلاقاً من أهداف وحِكَمٍ معينة، فإذا قلنا بأن القوانين التي ذكرها لامارك وداروين كافية في إيجاد هذا النظم، ففي هذه الحالة يبطل هذا الدليل من أدلة إثبات وجود الله .

نحن نقول ـ مثلاً ـ: إن إيجاد الأسنان بهذه التركيبة الجميلة والتناسق

الدقيق والنظم الذي يجعل الموجود الحي قادراً على تلبية احتياجاته في هذا الجانب؛ يدل على قوة مدبرة ومدركة وعاقلة هي التي خططت لإيجاد الأسنان بهذه الكيفية، فإذا جاء من يثبت أن من الممكن تفسير إيجاد هذه الأسنان استناداً إلى القوانين الطبيعية غير المدركة ودون حاجة إلى افتراض تدخل قوة مدبرة مدركة في هذا الأمر، ففي الحالة يبطل دليلنا المذكور على وجود القوة المدبرة .

وبعد هذا التوضيح ننتقل إلى التعرف على المراحل التي مرت بها نظرية تبدل الأنواع حتى وصلت إلى تكاملها، ولكن من الزاوية التي ترتبط بهدفنا من هذا البحث .

عرض لامارك لنظرية تبدل الأنواع في العصر الحديث

اشتهر عالم الأحياء الفرنسي لامارك بأنه أول من صرح بهذه النظرية في العصر الحديث فعرفت باسمه[١]، وقد صرح بأنّ أنواع الموجودات الحية المعروفة اليوم قد تولدت بعضها من بعض، وأن التغييرات التي تحدث في تكوينها ـ حتى في الأعضاء والجوارح ـ تتم بفعل مجموعة من القوانين الطبيعية .

وكان أول ما جذب انتباه لامارك في إيجاد هذه التغييرات في الموجودات الحية تأثير عوامل البيئة الطبيعية مثل الماء والهواء والحر والبرد وشحة المواد

---

(١) لا يعني ذلك ان لامارك هو أو من أظهر هذه النظرية حتى في أوربا، فقد قال بها غيره، لكنها اشتهرت باسمه .

الغذائية وكثرة الأعداء أو قلتهم، فقال: إن طبيعة البيئة توجد ردود فعل في الكائن الحي يضطر إلى القيام بها بهدف حفظ حياته، ونتيجة لقيامه القهري بهذه الأفعال يعتاد الكائن الحي على جعل بدنه في وضعية خاصة تمكنه من القيام بهذه الأفعال، كأن تزداد استفادته من أحد أعضائه وتنعدم استفادته ـ بالمقابل ـ من عضو آخر، الأمر الذي يؤدي في نهاية المطاف إلى إيجاد تغييرات في بدنه تنتقل فيما بعد بطريق الوراثة إلى أولاده وتشتد هذه التغييرات في الجيل الجديد بسبب عيشه في تلك البيئة نفسها، وتشتد أكثر بصورة تدريجية في الأجيال اللاحقة.

ويضرب لامارك مثال الزرافة المعروف لتوضيح نظريته فيقول: نلاحظ أن الجزء الأمامي من بدنها أعلى من الجزء الخلفي، كما أن عنقها طويل للغاية، وعلة ذلك ترجع إلى كونها قد عاشت في بيئة لم تكن تجد فيها علفاً على الأرض تأكل منه، ولذلك كانت مضطرة إلى التغذي على أوراق الأشجار، وبالتالي إلى مد عنقها وإبقاء جميع الجزء الأمامي من أمامها مرتفعاً، وقد أدى تكرار هذا العمل بكثرة، وجعل بدن الزرافة على هذه الحالة لفترات متكررة إلى إطالة عنقها وارتفاع الجزء الأمامي من بدنها بعض الشيء[1].

ويتابع لامارك بيان هذا المثال فيقول: بسبب حدوث هذا التغيير الطفيف في بدني ذكر وأنثى من هذا الحيوان (الزرافة) ثم تزاوجهما انتقل

---

(١) نظير ذلك في الإنسان ما يقال من أن ممارسة لعبة الكرة الطائرة (أو كرة السلة) تؤدي إلى إطالة قامة الإنسان .

هـذا التغيير وراثياً إلى أولادهما الذين ولدوا بعنق أطول من المعتاد بسنتيمتر واحد مثلاً ـ أي بمقدار التغيير الطفيف الذي طرأ على عنقي الوالدين ـ، ثم وبسبب عيش الأولاد في البيئة نفسها واضطرارهم إلى مد أعناقهم جرى عليهم ما جرى على الوالدين وازداد طول عنق أولادهم بمقدار سنتيمترين مثلاً ... وهكذا وبتكرر هذه العملية في الأجيال اللاحقة أصبح شكل الزرافة بالصورة التي عليها الآن .

محورية دور البيئة في تنوع الموجودات حسب نظرية لامارك

وهكذا حاول لامارك تفسير جميع التغييرات والاختلافات في أنواع الكائنات الحية بهذه الطريقة، فهو يقول مثلاً أن الإنسان لم يكن في البداية بهذه الصورة، فلم يكن يتميز باستواء قامته والسير على قدميه وامتلاك أيدي وأصابع بأشكال مختلفة عن سائر الحيوانات، فقد كان هو والخروف بالشكل نفسه، لكن اختلاف البيئة هو الذي أوجد التمايز الحالي بين شكليهما. وينفي لامارك بشدة أي دور لغير البيئة في إيجاد مثل هذه التغييرات، بل وادعى أن صور الطيور المرسومة على جدران المعابد والمقابر القديمة في مصر تبين أن تلك الطيور لا تختلف بشيء ـ لا في الشكل ولا في الوزن ـ عن الطيور التي تعيش حالياً في مصر، فلم يحدث أي تغيير، والسر هو أن بيئتها لم تتغير، ولذلك فلا غرابة في عدم حدوث تغييرات فيها، بل الغريب أن تحدث تغييرات فيها مادامت البيئة التي تعيش فيها لم تتغير .

من هنا يمكن القول بأن لامارك يعتقد بوجود نوع من السير الصعودي في تكوين الكائنات الحية، ويعتبر ذلك أمراً لا مجال للشك فيه، وقد دونت بعض كلامه في هذا المجال أنقله لكم فيما يلي، فهو يقول :

((تتغير أعضاء وأشكال أفراد أي نوع من الكائنات الحية ـ من الحيوانات والنباتات ـ بالنسبة نفسها من التغيير الذي يطرأ على مكان وطريقة عيشهم والأوضاع الجوية التي تحيط بهم وعاداتهم الحياتية والعكس صحيح أيضاً، فلن يحدث أي تغيير في أي نوع من الموجودات الحية مادامت الأوضاع البيئية التي يعيش فيها أفراد هذا النوع ثابتة)) .

وتنصب معظم الانتقادات التي وجهها العلماء الذين جاءوا بعد لامارك لنظريته على الشطر الثاني منها الذي يصرح بعدم حدوث أي تغييرات في تكوين الموجود الحي ما لم تتغير الأوضاع البيئية التي يعيش فيها، فهذا ما رفضه دارون مثلاً. يقول لامارك:

((تتغير احتياجات الكائن الحي تبعاً لتغير الأوضاع البيئية التي يعيش فيها، الأمر الذي يؤدي إلى ظهور عادات خاصة فيه تتناسب مع احتياجاته الجديدة، فكل احتياج منها يضطره إلى القيام بنوع خاص من الأفعال الأمر الذي يؤدي ـ وبعد مرور زمن مناسب ـ إلى ظهور تغييرات مشهودة في تكوين أفراد هذا النوع[1]، فإذا حبسنا الحيوان الذي اعتاد على الجري السريع أوالطيران في قفص صغير، اضطر ـ تحت ضغط بيئته الجديدة ـ إلى اكتساب عادات جديدة فتضعف ـ وبدرجة كبيرة ـ قدرته على الجري السريع أو الطيران التي تعد من مميزاته المهمة)) .

كما تحدث لامارك عن موضوع التغييرات السلبية في الكائنات الحية،

---

(١) تم ادراج عامل الوراثة أيضاً في ايجاد هذه التغييرات .

والتي تؤدي إلى انعدام بعض أعضائها، وهذا ما سنناقشه لاحقاً، فقد صرح بأن تغيير البيئة قد يؤدي إلى إلغاء الحاجة إلى أحد أعضاء بدن الكائن الحي وبالتالي حذف هذا العضو بصورة تدريجية، مثلما يؤدي إلى استحداث حاجات جديدة للكائن الحي، وبالتالي إلى إيجاد عضو جديد في بدنه. ثم يضرب لامارك مثالاً واضحاً للغاية هو مثال فقدان الطائر لقدرته على الطيران إذا حبس لفترة طويلة ـ أكثر من سنة مثلاً ـ في قفص صغير.

كما أن هذه الظاهرة ملحوظة في الإنسان نفسه، فمن يدقق في هيئات الداخلين للحمام مثلاً؛ وهدفي من ذكر الحمام هو الإشارة إلى إزالة الملابس التي تعيق التدقيق في الهيئات البدنية للأفراد ـ يستطيع أن يميز العامل عن القروي أو الموظف الإداري؛ إذ إن الموظف الإداري يقضي معظم وقت عمله جالساً خلف منضدة عمله، فإذا انتهى عمله استقل سيارته وذهب إلى منزله لكي يعود بها إلى عمله في اليوم التالي، في حين أن الفلاح يقضي معظم وقته في المزرعة، حيث يتحرك فيها بكثرة ويحرث ويقوم بأعمال بدنية كثيرة، ولذلك فمن الطبيعي أن يكون ثمة اختلاف في بدنيهما، ولو فتشتم جميع القرى لما وجدتم بين أهلها ـ وأقصد الذين يعملون في الزراعة بأنفسهم مباشرة وليس الإقطاعيين ـ شخصاً واحداً قد تجمع الشحم تحت جلده أو تكرشت بطنه وفقد مبكراً القدرة على المشي السريع، كما هو مألوف بين كثير من الموظفين في المدن .

إذن؛ يتضح أن بدن الإنسان يتكيف مع طبيعة الحياة التي يعيشها، فإذا كان مضطراً للعمل والمشي بكثرة تكيف بدنه لذلك فأصبح بكيفية تعينه على القيام بمثل هذه الأعمال، أما إذا كان يعيش في بيئة لا يحتاج فيها إلى

الاستفادة من أحد أعضائه، فإن هذا العضو يأخذ بالضمور وتحدث فيه تغييرات تدريجية لا تكون محسوسة في بداية الأمر، إذ تقتصر آثارها أولاً في شعوره مثلاً بعدم القدرة على المشي، ولكن إذا مرت قرون على بقاء الإنسان في مثل هذه البيئة فإن هذه التغييرات ستصل ـ حسب نظرية لامارك ـ إلى درجة ولادة أجيال من النوع الإنساني بلا رجلين !

لا شك أن هذه النظرية صحيحة ولكن ضمن حدود معينة، ويقول لامارك: كانت للأفعى أرجل في بداية أمرها فهي مشتقة من الحيوانات ذات الأرجل، لكنها عاشت في بيئة كانت تضطرها إلى الاختفاء باستمرار والزحف للدخول في حفر تحت الأرض، ولذلك كانت بحاجة مستمرة للزحف، في حين لم تكن لديها حاجة للمشي، وقد أدى بقاؤها في هذه البيئة لقرون طويلة واعتيادها على هذه الصورة من التحرك إلى ضمور وزوال أرجلها بصورة تدريجية. ويضرب لامارك مثالاً آخر من عالم النبات فيقول :

« إذا أخذنا بذرة من نبات الأثيل وزرعناها في تربة صخرية، فإن النبات الذي سيتولد ويتكاثر منها هو نوع جديد يختلف عن النوع الأول الذي تنتمي إليه البذرة نفسها، كذلك الحال مع النباتات التي تزرع في الحدائق بهدف الزينة، فهي تنتمي أساساً على أنواع من النباتات البرية، لكنها تولّد أنواعاً جديدة متنوعة بسبب التغيير الحاصل في بيئتها»

تأكيد لامارك على أن التغييرات في الكائنات الحية تنصب لصالحها

وأعرب لامارك عن رأي آخر جدير بالمزيد من التأمل، حيث يقول في دعم نظريته:

((إن التغييرات الحاصلة في الكائن الحي تنصب في صالحه، فهي تؤدي إلى إيجاد حالة من التوافق والانسجام بين تكوينه البدني وأوضاع بيئته، فلا تنسوا أبداً الحقيقة التالية، وهي حقيقة ثابتة لا شك فيها، وهي: أن التغييرات التي تطرأ على أوضاع البيئة تصب دائماً في صالح الحياة)).

وتوضيح هذا الكلام هو: أنّ الفرق بين الكائن الحي عن غيره يكمن في كون العوامل المؤثرة في الكائنات غير الحية ـ مثل الجمادات ـ تنحصر في دائرة العوامل الفيزياوية والكيمياوية، ولذلك فإن التغييرات التي تحدث في الجبل مثلاً ناتجة بالكامل من العوامل الجوية كالأمطار مثلاً، فإذا هطلت بكثافة أنزلت الأتربة من قمته إلى الوادي ثم جرت بها ونقلتها إلى مكان آخر، وكذلك الحال مع الرياح والعواصف ودرجة الحرارة، فهي تحدث في الجبل تغييرات معينة لا يكون للجبل نفسه أي دور فيها، أي أنه ـ كجماد ـ منفعل بالكامل، لكننا لا نقصد فقدانه الفاعلية بالكامل، بل المراد هو فقدانه للفاعلية التي تمكنه من التكيف مع آثار البيئة وحفظ وجوده بواسطة إيجاد تغييرات تمكنه من البقاء في ظل العوامل البيئية المتغيرة .

نظرية التكيف مع البيئة

ثم ظهرت بعد لامارك نظرية تحدثت عنها سابقاً، وهي نظرية ((التكيف مع البيئة)) ، وهي ذات جذور قديمة للغاية، وتكشف عن وجود خصوصية في الكائن الحي تجعله يتكيف مع البيئة بواسطة عامل خفي لا يمكن التعرف عليه أبداً؛ لأنه عادة ليس ناتجاً من إرادة أو أنه ناتج من إرادة بسيطة للغاية، وهذه الخصوصية هي: أن الكائن الحي يرتب وضعه الداخلي ـ وبصورة لا شعورية

ولا إرادية ـ بكيفية تجعله منسجماً مع التغييرات البيئية .

من هنا يتضح أن لامارك والآخرين يقرون بأن ردة فعل الكائن الحي تجاه عوامل البيئة لا تكون على نحو الصدفة. ويقولون: قد يتفق أحياناً حدوث تغييرات في أوضاع البيئة تكون في صالح الكائن الحي، كما هو الحال في مثال تطويل عنق الزرافة. ولكن لا يخفى أن العمل في مثل هذه الحالة إرادي وعادي، فإن طبيعة أوضاع البيئة وحاجة الزرافة للطعام تستلزم أن يمد هذا الحيوان عنقه، والخاصية الطبيعية العادية في الحيوان تؤدي إلى طول العنق (وثمة مناقشات كثيرة في هذا الرأي) ثم ينتقل هذا التغير بالوراثة إلى الأجيال اللاحقة .

وقد صرح آخرون ـ قبل لامارك ـ بهذه النظرية، إلا أن لامارك قام بتوضيحها وبيانها بصورة بسيطة خالية من التعقيد، والمضمون الأساس لها هو القول بأن البيئة الجديدة توجد احتياجات جديدة في الكائن الحي، وهذه الاحتياجات توجد تغييرات فيه تنصب دائماً في إطار حفظ بقائه ومصالحه .

نقد نظرية لامارك ومكامن ضعفها

توجد هنا عدة مناقشات بشان نظرية لامارك، وبالخصوص فيما يرتبط بكفايتها لتفسير ظواهر من قبيل إلغاء عضو من بدن الكائن الحي استناداً فقط إلى آثار البيئة والعادة وتكرار عمل معين، فهل يصح مثل هذا التفسير ؟

إن هذه النظرية لا تكفي لتفسير ظهور عضو جديد نتيجة لسلوك معين، ولا لتفسير انعدام عضو موجود نتيجة لعدم استفادة الكائن الحي منه، وهذا أمر مشهود في كثير من الحالات، ولا أريد هنا أن أعرض هذا الرأي

على نحو القطع، لكنني أوجه إليكم السؤال التالي: هل أن سلامة العين مثلاً تحتاج لأكثر من تأمين البدن لاحتياجاتها من خلال عمله وبصورة تدريجية؟ إن القانون الطبيعي يصرح بأن الاستفادة من العين يؤثر سلباً على سلامتها بصورة غير مباشرة وإن كان عدم الاستفادة منها لمدة طويلة يضعفها أيضاً وقد يؤدي ـ بحكم عامل داخلي ـ إلى العمى، لكن سؤالي هو عن سر هذه الظاهرة؛ فلماذا يقطع البدن تغذية العضو الذي لا يستفيد منه ثم يستغني عنه عملياً؟ وما هو القانون الذي يحكم هذه الظاهرة ؟

لا يكفي للإجابة عن هذا السؤال أن يقولوا: إننا نلاحظ أن هذه الظاهرة مشهودة، فأنا لا أنكر وجودها، بل أقرّ بأنّ مشاهداتنا الظاهرية تدل ـ وضمن حدود معينة ـ على وجودها، ولكن سؤالي هو عن علتها، فلماذا يفقد العضو الذي لا يستفاد منه اهتمام البدن به، فلا يحصل منه على التغذية والرعاية اللازمة؟ إن السؤال هنا يرتبط بعدم الاستفادة من عضو معين، وليس بالاستفادة منه، بل وحتى في حالات الاستفادة من بعض الأعضاء نلاحظ أن التغييرات والنتائج التي تؤدي إليها لا تشبه كلها ما ذكره لامارك بشأن مثال الزرافة، فهو يقول بنفسه:

((إن بعض الطيور مثل البط والوز اضطرت ـ ونتيجة لتغير أوضاعها البيئية وعيشها في سواحل البحار ـ إلى البحث عن طعامها في البحر، وبالتالي فقد أدى سعيها للسباحة وابقائها لاصابعها في حالة انبساط لفترات طويلة، وكثرة تكرارها لذلك خلال فترة طويلة إلى ظهور أغشية رقيقة تربط بين أصابعها اقتصر وجودها أولاً على منطقة أسفل الأصابع ثم امتد ـ بمرور الزمان وبصورة تدريجية ـ ليشمل جميع الأصابع، وبالتالي جعلها مناسبة

بالكامل للسباحة)).

أي أن لامارك كان يعتقد بأن أصابع هذه الطيور كانت في البداية مثل أصابع الدجاج أو مثل أصابعنا لا توجد بينها أغشية تربط فيما بينها، لكن تغيير بيئتها واضطرارها للسباحة اضطرها إلى الإكثار من استخدام الأصابع للتجديف الأمر الذي أدى إلى تحولها إلى الحالة التي هي عليها الآن!

ماهية القوة المدبرة لإيجاد التغييرات في الكائن

وأنا هنا لا أريد إنكار هذه النظرية فيما يرتبط بما تذكره من دور للحاجة في ظهور هذه الاغشية بل أقول: إن هذا الدور لا يكفي وحده لإيجاد هذه الأغشية، فلا يهمنا كثيراً ظهورها نتيجة لحاجة الحيوان إليها للسباحة وبصورة اضطرارية، بل سؤالنا الأساسي هو: هل بالإمكان إيجاد هذه الأغشية في صورتها الأولية ثم امتدادها لتشمل جميع المنطقة التي تفصل بين أصابع مثل هذا الحيوان بمجرد تكراره الطويل للاستفادة من أصابعة للسباحة؟ وهل يمكن لهذه الأغشية أن تظهر وتربط بين الأصابع بهذه الدقة لولا وجود جهاز أو قوة مدبرة وذات شعور داخل هذا الحيوان، تقوم بإيجاد أعضاء جديدة فيه بما يتناسب مع احتياجاته؟ الجواب واضح، لا يحتاج إلى استدلالات معقدة، كما هو الحال في إثبات المعادلات الرياضية المهمة، وأوضح منه مثال ظهور القرون في الذكور فقط من بعض الحيوانات، ويقال إن لامارك قد اعترف في هذا المثال فقط بوجود قوة داخلية أو حس داخلي في هذه الحيوانات يساهم في إيجاد هذه القرون، إذ صرح بأنّ وجود حس حيازة الإناث في الذكور والدفاع عنهن ـ أو عن مصالحهم في الواقع ـ يدفعهم إلى العراك فيما بينهم، وبالتالي يوجد

فيهم حاجة لامتلاك سلاح، ولذلك يلجأون إلى التناطح واستخدام الرأس في العراك؛ لأن عظامه قوية[1]، ثم يؤدي هذا التناطح تدريجياً إلى ظهور قرون فيهم.

ولكن السؤال يبقى على قوته هنا أيضاً، فهل أن تكرار هذا العمل يكفي لإيجاد القرون، أم أن الأمر يستلزم وجود قوة مدبرة إلى جانب هذه الحاجة؟ أعتقد أنّ من الواضح جداً أن وجود الحاجة وتكرار العمل غير كافيين.

ويقول لامارك بشأن الطيور الآكلة للأسماك والتي تعرف باسم (اللقلق) وتتميز بسيقان طويلة ودقيقة وعنق طويل وجثة صغيرة، بأن عيشها في المستنقعات واضطرارها إلى الحصول على طعامها منها، جعلها بحاجة إلى سيقان طويلة ودقيقة لكي يكون بدنها خارج الماء وكذلك لأعناق طويلة لكي تستطيع اصطياد الأسماك من الماء، ويرى لامارك أن سيقان هذه الحيوانات لم تكن طويلة في البداية لكن احتياجها لها هو الذي أوجدها، بمعنى أنها كانت مضطرة في البداية إلى المشي في الماء بحالة شبيهة بحالة الذي يمشي على رؤوس أصابعه الأمر الذي أدى تدريجياً إلى أن تصبح سيقانها طويلة .

ويتكرر بشأن هذا المثال أيضاً سؤالنا السابق، وهو: هل أنّ عامل وجود هذه الحاجة واضطرار هذا الحيوان إلى المشي على رؤوس أصابعه يكفي لتطويل ساقيه بصورة تدريجية بمقدار عشرة سنتيمترات أولاً، وإلى أن يصل إلى

---

(١) ولعله كان انسب عضو من أعضاء الحيوان للعراك.

مئة سنتيمتر؟ لا يخفى أن هذا العامل لا يكفي لإحداث هذا التغيير .

ملخص نقد أصول لامارك الثلاثة

وخلاصة البحث أن نظرية لامارك تشتمل على ثلاثة أصول: الأول هو: تأثير البيئة وعواملها، والثاني ظهور احتياجات جديدة في الكائن الحي، تؤدي إلى ظهور سلوكيات جديدة في حياته، والثالث هو انتقال الصفات الجديدة بالوراثة إلى الأجيال اللاحقة. ونحن لا ننكر الأصل الأول منها لكننا نقول: إنه غير كاف في إيجاد عضو جديد في الكائن الحي وإن كنا نؤيد أن استفادته أو عدم استفادته من أعضائه تؤثر في إيجاد تغييرات فيها. أما بالنسبة للأصل الثالث فهو يشكل في الواقع محوراً لمجموعة من الإشكالات الرئيسة الموجهة لنظريته، وينبغي هنا أن نعرف هل أن علم الوراثة يؤيد إمكانية انتقال الصفات المكتسبة من الكائن الحي إلى أولاده بالوراثة؟ الذين جاءوا فيما بعد اعتبروا هذا القول باطلاً بالكامل، ولذلك فليس له قيمة علمية، أما بالنسبة للأصلين الأول والثاني فقد قلنا: إننا لا ننكر آثارهما لكننا نعتقد بأنهما غير كافيين لإيجاد عضو جديد في الكائن الحي. وبذلك تنتهي مناقشتنا لنظرية لامارك .

إصلاح داروين لنظرية لامارك

ثم جاء داروين بأصول جديدة فهو لم ينكر أصل تأثير البيئة من أصول لامارك، لكنه قدم أصلاً آخر سماه ((الانتخاب الطبيعي)) أو ((بقاء الأصلح)) وجعله محور نظريته، وقد اضطر هو أيضاً إلى وضع أصل الوراثة ضمن أصول

نظريـته؛ لكنه تخلص من كثير من الإشكالات المثارة ضد نظرية لامارك، فمثلاً لم يسـتطع لامـارك تفسـير علـة مـا قالـه بشـأن كـون التغييرات التي تظهر في الموجـود الحـي تنصـب في صالحه، لكن دارون سعى إلى تقديم التفسير لذلك ودفـع الإشـكال اسـتناداً إلى أصـل الانـتخاب الطبيعي، والقول بأن القوانين الطبيعية التي لا تستند إلى قوة ذات شعور بإمكانها أن تجعل التغييرات الحادثة منصـبة في صـالح الكائن الحي، ولكن هل أن نظرية دارون هذه تكفي لتفسير حدوث هذه التغييرات؟ هذا ما سنتناوله في المحاضرة القادمة .

ونقـول هـنا عـلى نحو الإجمال: إننا لا نناقش أي أصل من أصول نظرية دارون استناداً إلى الرؤية التوحيدية، وإذا كان لعلماء البيئة والأحياء انتقادات تجاههـا فهـذا بحـث آخر، لكننا نعتقد أن هذه النظرية لا تكفي لتفسير التبدل الـنوعي في الموجـودات؛ إذ إن حـدوث مـثل هذا التبدل لا يمكن وقوعه بغير دور لمـبدأ هـو مـاوراء الطبيعة وهذا ما سنبينه لاحقاً، ونكتفي هنا بالقول: إن مـن المحـال تفسـير حـدوث تـبدل الأنـواع في الموجـودات بغـير الإقـرار بمبدأ التوحـيد أو بمـبدأ وجود العلة الغائية أو بمبدأ وجود قوة مدبرة ذات شعور في وجود الكائن الحي .

مداخلة: عامل البيئة لا يصلح لتفسير تنوع الموجودات

ـ لا شـك في أن للبيـئة تأثيراً على التكوين البدني للإنسان والحيوان، ولكـن مـن غير المعقول أن يصل إلى حد إيجاد هذه الأنواع المختلفة والأشكال المتـنوعة في عـالم الحيوانات. فمثلاً إذا قيل بأن عالم اضطرار الحيوانات للدفاع عـن نفسـها واسـتخدام الـرأس كوسيلة في العراك قد أدى إلى ظهور القرون

فيها، نقول: فلماذا ظهر للثور قرنان وللكركدن مثلاً قرنٌ واحد في وسط رأسه، في حين لم يظهر للحصان قرن؟ هذا أولاً، وثانياً: لماذا لم يرجع العضو الذي تغير نتيجة لتغير الأوضاع البيئية إلى حالته الأولى بعد زوال الأوضاع البيئية الطارئة؟ فمثلاً لماذا لم يرجع عنق الزرافة إلى ما كان عليه من القصر بعد أن أصبح طعامها متوفراً على سطح الأرض ولا ينحصر وجوده على أغصان الأشجار المرتفعة؟

من هنا يتضح أن السادة الفلاسفة ينظرون إلى جانب واحد من القضية ثم يعممونه عليها برمتها، ويجعلونه حكماً عاماً يشمل جميع الحالات، وهذا الأمر غير صحيح، والصحيح هو أن نفسر النظرية المذكورة خلاف ذلك فنقول: إن الحيوانات المتنوعة كانت بصورها الحالية منذ البداية، فالزرافة كانت بهذه الصورة منذ البداية، وهكذا حال الثور والذبابة والأفعى، وغاية الأمر أن الأفعى كانت لها أرجل صغيرة ضمرت وزالت تدريجياً؛ لأن حركتها كانت بصورة زحف، وهذا الأمر يصدق على الإنسان أيضاً، فبعض الناس يصيبهم الهزال أو السمنة تبعاً لطبيعة الأوضاع التي يعيشون فيها، وبعضهم تسود جلودهم نتيجة لكثرة تعرضهم للشمس ونظائر ذلك، ولذلك لا يمكن القبول بالنظرية المذكورة بالكامل .

الأستاذ المطهري: ما تفضلتم به مؤيد لما قلت، وما أشرتم إليه صحيح في إطار مناقشة نظرية لامارك، ولكن ثمة أدلة أخرى في نظرية دارون لا يشملها الحكم المتقدم، نظير العلاقة النسلية بين الموجودات، والتي أثبتوا وجودها بواسطة التشريح المقارن، وسنناقش دلالات ذلك فيما بعد، ولكن اعتراضكم صحيح في حدود نقد نظرية لامارك .

ـ سألتم عن علة زوال العضو الذي لا يستفاد منه، والجواب هو ـ حسب ما يقوله علم الأحياء ـ: إن تغذية العضو ـ بواسطة العروق وجهاز التغذية ـ تزداد بازدياد نشاطه وبالعكس، ولذلك فقد يؤدي استمرار تناقص نشاطه إلى توقفه بالكامل. فالأمر ممكن علمياً .

الأستاذ المطهري: الاعتراض ليس على ما يقوله العلم بشان كيفية وقوع هذه الظاهرة، بل عن علتها، فلماذا يقلل البدن إيصال التغذية إلى العضو الذي يقل نشاطه. وهذا الاعتراض يصدق على الحالات المعنوية للإنسان أيضا، فلماذا تضعف ذاكرة من لا يستفيد منها وتقوى ذاكرة من يستفيد منها بصورة صحيحة؟ سؤالي يرتبط بهذا الموضوع، وهل أن بالإمكان تعليل هذه الظاهرة علمياً أم لا؟

المحاضرة الثالثة عشرة

شبهات وردود

التوحيد ونظريات تكامل المخلوقات

القسم الثاني

هل تنافي نظرية تبدل الأنواع الإيمان بالله؟

يتناول بحثنا النظريات المعروضة بشأن تبدل أنواع الموجودات أو ثباتها، ومن زاوية ارتباطها بالتوحيد ووجود الله، فهدفنا أن نعرف: هل هي نظريات إلحادية لا تنسجم مع التوحيد والإيمان بالله أو تضعف أدلته ـ على الأقل ـ أم أنها ـ على العكس ـ تقوي هذه الأدلة أو ـ على الأقل ـ لا تؤثر على قضية التوحيد أساساً؟ بمعنى أن الاعتقاد بثبات أنواع الموجودات أو تبدلها لا يؤثر على إيماننا بوجود الله والأدلة التي هدتنا إلى ذلك .

وقد قلنا: إن من الضروري تناول هذا البحث من زاويتين، الأولى ترتبط بالنقص في تحقيق مسألة التوحيد، بحكم كونها مسألة علمية وفلسفية وعقلية إلى جانب كونها مسألة دينية خاصة في الإسلام الذي يوجب على أتباعه الاعتقاد بالتوحيد ـ كأحد أصول الدين ـ عن تحقيق لا عن تقليد. أما الزاوية الثانية فهي معرفة مدى انسجام نظرية تبدل أنواع الموجودات مع ما جاء في الكتب المقدسة مع غض النظر عن طبيعة ارتباطها بموضوع التوحيد والعلم الإلهي. وبحثنا الآن هو من الزاوية الأولى، فنسأل أولاً:

ما هو دليل القائلين بأن هذه النظريات لا تنسجم مع التوحيد؟ وأي شيء فيها ينافي التوحيد وبدرجة أوجدت في أوروبا تياراً يقول: إنها نظريات إلحادية وكفرية؟

التوحيد لا يستلزم نفي التبدل النوعي في الموجودات

للإجابة عن هذه الأسئلة نقول: توجد عدة أصول في هذه النظريات، وينبغي ان نعرف أيها ينافي التوحيد، فالأصل الأول هو الاعتقاد بوجود قابلية التغير والتبدل النوعي في الكائنات الحية تؤدي إلى حدوث تغييرات في أنواعها، فهل يوجد ثمة تلازم بين هذا الاعتقاد بوجود أو بعدم وجود هذه القابلية، وبين الإيمان بوجود الله؟ الجواب هو: لا يوجد أي شكل من أشكال التلازم بين هذا وذاك، فالإيمان بالله لا يستلزم الاعتقاد بعدم وجود قابلية التبدل النوعي في الكائنات .

قد يظن بعض الناس ـ وهذا مجرد ظن لا يستند إلى أسس علمية ـ أن الإيمان بوجود الله يستلزم الاعتقاد بأنه تعالى هو المؤثر المطلق، بمعنى نفي تأثير أي علة في عالم الوجود سواه، وليس بمعنى كونه سبحانه هو مسبب الأسباب وعلة العلل، فإذا قلت: إن الميكروب الفلاني هو الذي سبب المرض للشخص الفلاني، وإن الدواء الفلاني هو الذي يشفيه، قالوا: لا يمكن أن يكون هذا الميكروب مؤثراً في الإصابة بالمرض، كما لا يمكن أن هذا الدواء مؤثراً في الشفاء منه، إذ لا يوجد في الدنيا مؤثر سوى الله .

واستناداً إلى هذا الظن يقول هؤلاء: إن نظرية تبدل أنواع الموجودات نظرية إلحادية؛ لأنها تنسب حدوث التبدل النوعي في الموجود إلى مجموعة من العوامل الطبيعية !

تبعات نفي التأثير عن العلل الطبيعية

ولا يخفى أن هذا القول واضح البطلان وإلى درجة تجعله غير جدير

بالمناقشة أساسا، فكيف يمكن للإنسان أن يتعقل أن الاعتقاد بالله يستلزم نفي جميع أشكال التأثير عن مخلوقاته، ونفي وجود أي نظام يحكم عملية الخلق[1]، كما يستلزم الاعتقاد بأن أنواع المخلوقات وجدت فجأة ودون سابقة، وأنّ خلقها بصورة تدريجية يعني كونها غير مخلوقة !!

لا شك في أنّ مثل هذا القول هو مثار للسخرية فهو يعني أن جميع الموحدين يعتقدون بأن ما يرونه من الأجيال البشرية بل، جميع الحيوانات والنباتات ليست مخلوقة لله؛ إذ إنّ الموحدين يرون ـ كغيرهم ـ أن هذه الموجودات لا تظهر إلى حيز الوجود إلا بوسيلة تزاوج الذكر والأنثى منها، ثم تنعقد النطفة من سائل يشبه الماء، ثم ينمو الجنين المتشكل منها في رحم الأنثى وبصورة تدريجية إلى أن يولد، وهذا الوليد ـ حسب القول المتقدم ـ ليس مخلوقاً لله؛ لأنه تكون على وفق نظام معين وبصورة تدريجية، وليس فجأة ودفعة واحدة! أي أنّ هذا القول يعني أنّ الذي خلقه الله هو آدم الأول فقط، الذي وجد من عدم، أما سائر البشر فهو ليس من خلق الله؛ لأنهم وجدوا بصورة تدريجية !!

إن هذا القول يناقض ـ ولا ريب ـ أصول التوحيد والإيمان بالله، فنحن نرى في القرآن الكريم أنه يذكر خلق الإنسان بالصورة المعروفة ويصرح ـ كما

---

(١) في بصائر الدرجات عن الإمام الصادق عليه السلام قال: ((أبى الله أن يجري الأشياء إلا بالأسباب، فجعل لكل شيء سبباً ....)) بحار الأنوار ٢: ١٦٨، والقرآن الكريم صريح في نسبة كثير من شؤون الخلق للملائكة والأسباب تارة ونسبتها إلى الله عز وجل تارة ثانية، وفي ذلك إشارة إلى حاكمية نظام الأسباب من جهة وكونه عز وجل هو علة العلل من جهة أخرى. [المترجم].

في سورة المؤمنون وسورة الحج ـ بتفصيلاتها على النحو المذكور، فيقول في السورة الأولى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾(١)، ونلاحظ أن القرآن الكريم يعتبر ـ وبكل وضوح ـ هذه الطريقة المعروفة في خلق الإنسان دليلاً على التوحيد ووجود الله. لذلك لا يمكن اعتبار مثل هذه النظريات ـ وبصورة مستقلة ـ منافية لأصول التوحيد، بحيث لا يمكن الإيمان بالله إلا بإنكارها والاعتقاد بنقيضها.

نظرية دارون ودليل اتقان الصنع

استدل الموحدون بإتقان نظام الخلق على التوحيد ومعرفة الله وقالوا ـ ضمن عرض أدلتهم على وجود الله ـ: لولا وجود قوة مدبرة حكيمة، ولو لم يكن عالم ((الشهادة)) ـ حسب التعبير القرآني ـ مسخراً لتدبير قوة غيبية(٢) ولو كانت القوى الطبيعية الفاقدة للشعور متروكة سدى وغير خاضعة لتدبير وسلطة قوة غيبية، لما كان بالإمكان وجود هذا النظم الخلقي المتقن والقائم على أساس الحكمة.

وهذا الدليل هو الدليل الأهم؛ بلحاظ كونه دليلاً يفهمه الجميع، لكنه يفقد قوته ودلالته على إثبات وجود الله إذا صح ما قيل بشأن خلق

---

(١) المؤمنون: ١٢ ـ ١٤

(٢) نجد في القرآن الكريم استخدامات متكررة لمفهوم ((التسخير)) ، كما نجد فيه استخدامه لتعبير ((التدبير)) كما في قوله تعالى: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً﴾ (النازعات: ٥).

الموجـودات، سواء على أساس القول بتبدل أنواع الموجودات أو ثباتها[١]، إذا كـان ذلك يعني أن القوانين الطبيعية المحسوسة والمشهودة قادرة على إيجاد هذا الـنظم الخلقـي المتقن والقائم على أساس الحكمة، ودون حاجة إلى وجود قوة ذات شعور وإرادة وعلم وحكمة.

فإذا صح هذا القول يمكن لأتباعه أن يقولوا للموحدين:

أنـتم تسـتندون دائمـاً إلى بـرهان الخلـق ووجـود الـنظم في تكويـن المخلوقـات لإثـبات وجود الله وتقولون: إن هذا النظم والنظام الغائي الهادف لا يتولد من تلقاء نفسه، فلابد من وجود منظم ومدبر ذي شعور وإدراك. هذا هـو قولكـم واسـتدلالكم، وهـو يـنهار تلقائياً إذا جاء من يقول: نحن نثبت لكم بالأدلة العلمية أن القوانين الطبيعية الفاقدة للشعور تكفي في إيجاد هذا النظم.

ولا يخفـى أن إثـبات هـذا الادعاء ينقض عقيدة الإلهيين، لذلك يجب أن نـدرس الأمـر؛ لكي نعرف: هل أن نظرية دارون تضعف دليل الإلهيين أم لا؟ وأين يكمن تعارضها مع هذا الدليل؟

التمايز بين نظريتي لامارك ودارون

إن نظرية دارون تقوم أساساً ـ وطبقاً لما ذكر بهذا الشأن[٢] ـ على مبدأ

---

(١) لا يوجد بين العلماء المعاصرين من يؤيد نظرية ثبات الأنواع.

(٢) لـدي نسـخة مـن الترجمـة الفارسـية لكـتاب دارون (أصل الأنواع)، كما أن لدي نسخة من الطبعة الخامسـة والمـنقحة والمـزيدة مـن كـتاب الدكـتور محمـود بهـزاد بشـأن نظرية دارون والدكـتور محمود بهزاد متخصص بشأن هذه النظرية وقد صنف عدة كتب فيها، وعبارة كتابه أوضـح وأصـرح مـن غـيره، وقـد نقـل فـيه مقاطع كثيرة من نصوص كتاب (أصل الأنواع)، ←

((الانتخاب الطبيعي)) لتفسير تبدل أنواع الموجودات؛ خلافاً لنظرية لامارك التي تقوم على أساس مبدأ ((تأثير البيئة)) لتفسير هذا التبدل، فقد قال: إن أوضاع البيئة تؤدي إلى ظهور احتياجات متناسبة معها في الكائن الحي، وهذه الاحتياجات بدورها توجد فيه عادات ونشاطات جديدة تؤدي بدورها ـ وبصورة تدريجية ـ إلى حدوث تغييرات في بدنه وظهور أعضاء جديدة فيه .

وقد ناقشنا سابقاً نظرية لامارك، ولكن ليس من زاوية وجود أو عدم وجود تأثير للبيئة، فنحن نعتقد بوجود هذا التأثير بلا ريب، ولذلك لا يمكن لأحد الطعن في نظرية لامارك من هذه الزاوية ولا من زاوية تأثير استخدام الكائن الحي لعضو من أعضاء بدنه، أو عدم استخدامه في نموه أو ضموره، فهذا التاثير موجود بلا ريب، ولكن النقاش هو ـ كما أسلفنا ـ في كون هذه القوانين كافية لوحدها في إيجاد هذه الأنظمة الخلقية في عالم الكائنات، وقد قلنا: إنها غير كافية وهذا ما صرح به (لامارك) نفسه في نظريته كما صرح غيره بذلك، فقد أقر في نهاية الأمر بالدور الذي يقول به الإلهيون في إيجاد هذه الأنظمة. وقد فصلنا الحديث عن ذلك سابقاً فلا نكرر .

بدايات انبثاق نظرية الانتخاب الطبيعي

أما دارون فقد اعتبر أن العامل المحوري في إيجاد التبدل في الأنواع هو

ولذلك فقد اعتمدت على كتابه من بين مجموعة من الكتب المتحدثة بشأن هذه النظرية موجودة بحوزتي.

عـامل آخـر غير العوامل التي ذكرها لامارك، وصرح دارون بأن تأثير العوامل التي ذكرها لامارك ثانوي.

ويقـال: إن نظريـته انبثقـت في البداية من ملاحظاته بشأن وجود قابلية للتغـيير الـنوعي ـ عـبر أسـاليب الانـتخاب الاصـطناعي ـ في النـباتات والحـيوانات، فقد لاحظ أن الذين لديهم حيوانات أليفة يقومون بعملية تغيير عـرقي فـيها ويجعلونهـا أكمـل عـادة بمـا يتناسب مع أهدافهم المعيشية، وهذه العملية كانت تمارس منذ قديم الأزمان .

وقـد قـام دارون بنفسه بتجارب كثيرة في هذا المجال بعد أن لاحظ ـ من قـبل ـ ظواهـر عـدة للعمـلية المذكـورة، فمـثلاً لاحـظ أن أصحاب الحيوانات الأهلـية الألـيفة ـ والقـرويين بـالذات ـ ينتخـبون الجـرو الجـيد لحراسة قطيع الأغـنام مـن بـين سـبعة أولاد تنجبهم الكلبة ثم يبيدون الباقين، وتتكرر هذه العملـية مـع الجـيل اللاحق والذي بعده وهكذا، وبتكرر هذه العملية يحدث تغيير عرقي في هذا النوع بصورة تدريجية.

واسـتنتج دارون مـن هـذه الظاهـرة أنها تدل على وجود قابلية التغيير العـرقي في هـذا الـنوع من الحيوانات ثم عمم هذه النتيجة وقال بوجود هذه القابلـية في بـاقي الحـيوانات الأهلـية الألـيفة مـنها والوحشـية فـلا تخـتص بالحـيوانات الأليفة، ثم أخذ يبحث في الأمر لمعرفة هل أن نظائر هذه العملية الـتي يمارسـها الإنسـان بإرادته ويوجد بها مثل هذه التغييرات العرقية؛ تحدث في عالم الطبيعة بفعل عوامل طبيعية أم لا ؟

تأثر دارون بنظرية مالتوس بشأن قوة التكاثر

تذكـر الكتـب المختصـة أن دارون اهـتم في غضـون دراسـته للظاهـرة

المذكورة بالنظرية المعروفة التي توصل إليها الباحث الاقتصادي المعروف (مالتوس) ـ ويقال: إنه كان قساً ـ فيما يرتبط بازدياد نفوس العالم، فقد قال مالتوس: إن قوة التكاثر قوية للغاية في النوع الإنساني، الأمر الذي يؤدي إلى ازدياد مطرد في عدد النفوس، فالحد الأدنى من معدل الازدياد الذي تؤدي إليه هو: تحول الاثنين إلى أربعة، والأربعة إلى ثمانية والثمانية إلى ستة عشر والغذاء المتوفر في الأرض لا يكفي ـ مهما كانت كمية المعد منه ـ لتلبية احتياجات هذا العدد المتزايد من بني الإنسان .

ثم ذكر مالتوس أن عوامل من قبيل القحط والحروب والأوبئة والأمراض المعدية هي التي توجد حالة التوازن بين عدد نفوس البشر وكمية الغذاء المتوفر، ولولا وجود هذه العوامل لهلك كثير من الناس بسبب الجوع. واقترح مالتوس الحد من النسل لكي يكون الغذاء كافياً لنفوس العالم .

وعلى ضوء هذه النظرية انقدحت في ذهن دارون فكرة تقول: إن هذا الأمر لا يختص بالنوع الإنساني، فقوة التكاثر قوية في سائر الحيوانات أيضاً وما في الطبيعة لا يكفي لتلبية احتياجات ما تنتجه قوة التكاثر هذه من غذاء ومسكن وغير ذلك من الاحتياجات المعيشية حتى الحاجة الجنسية، وإن كانت تشكل حاجة أضعف من الحاجة للغذاء .

التنازع من أجل البقاء والتمايز الفردي

وانطلاقاً من هذه الفكرة انتبه دارون إلى عامل «التنازع من أجل البقاء»، وقال: إن عامل عدم كفاية الغذاء الموجود في الأرض لجميع الحيوانات يجعلها تعيش دائماً ـ شاءت أم أبت ـ في حالة مستمرة من التنازع بين أفراد

الأنواع المختلفة، بل وبين أفراد النوع الواحد أحياناً، فتكون الغلبة والبقاء للأقوى، والقتل أو الموت بسبب عدم الحصول على الغذاء للضعيف .

وفي غضون ذلك انتبه دارون إلى مبدأ آخر هو: أن المواليد في الحيوانات لا تولد متماثلة بالكامل من الوالدين مثلما تكون الكؤوس التي ينتجها المصنع متماثلة بالكامل، والسبب هو أن ثمة كثيراً من العوامل ـ لم يستطع العلم معرفتها بعد ـ تؤثر في تكوين أشكال أولاد الحيوانات حتى الذين يولدون من أم واحدة وأب واحد، ولذلك تتمايز خصائصهم الفردية كثيراً، وإن انتموا إلى نوع واحد، فهم يختلفون في اللون والحجم والطول والذكاء، ولذلك فمن الطبيعي أن يكونوا مختلفين أيضاً في القدرة على البقاء، ولذلك فالنتيجة الطبيعية لهذه الاختلافات هي أن يكون البقاء والانتصار للأقوى في التنازع الذي ينشب عادة، ويكون الانقراض ـ بالتالي ـ مصير الضعاف حتماً.

بقاء المتفوق وانتقال صفاته وراثياً

وهذا يعني أن بقاء الأقوى جاء نتيجة لخصائص خلقية، وهذه الخصائص ينقلها بدوره بالوراثة إلى أبنائه، الأمر الذي يؤدي إلى أن يكون الجيل الثاني أفضل من الجيل الأول الذي كان أحد أفراده أفضل من الباقين، وقد نقل ما امتاز به من عوامل التفوق إلى أبنائه، ولذلك يولد هؤلاء الأبناء متحلين بعوامل التفوق هذه، ولكن مع اختلاف فيما بينهم أيضاً في درجة التحلي بهذه العوامل، فبعضهم يحصل على درجات أعلى منها، وهنا تتكرر العملية ويكون البقاء ـ في التنازع الحاصل فيما بينهم ـ للذي تحلى بمقدار

أكبر من عوامل التفوق تلك وينقرض الباقون، وتكون النتيجة ولادة جيل ثالث يكون في محصله خصائص مجموع أفراده ـ أفضل وأقوى من الجيل الثاني مثلما كان الجيل الثاني، أفضل وأقوى في محصلة خصائص مجموع أفراده من الجيل الأول، وبهذه الصورة يحصل التكامل عبر الأجيال المتتابعة بتأثير عامل الوراثة الذي يحفظ عوامل التفوق التي تظهر في الأجيال بتأثير قانون بقاء الأقوى في عملية التنازع من أجل البقاء.

نقطة التعارض المحتملة بين نظرية دارون ودليل النظم

وهنا يمكن أن يظهر التعارض بين نظرية دارون واستدلال الإلهيين على وجود الله بنظام الخلق إذا كان ثمة تعارض حقيقي بينهما، إذ يمكن لقائل أن يقول: إن هذا النظم الذي ظهر في عالم الخلق هو نتيجة لعوامل التفوق التي تتراكم بصورة تدريجية وعبر ملايين السنين فتوجد النظم الحالي، وظهورها يكون على نحو الصدفة، لكنها تبقى بفعل قانون التنازع من أجل البقاء الذي يحكم ببقاء الأنسب والأصلح. فمثلاً عندما ننظر لأنظمة خلق الإنسان نجدها عظيمة جديرة بأن تؤلف بشأنها كتب كثيرة، فإذا قلنا بأنه مخلوق بهذه الصورة منذ البداية، ففي هذه الحالة لا يمكن تفسير خلقه إلاّ على ضوء القول بوجود قوة مدبرة قامت بذلك، أما إذا قلنا بأنه لم يوجد بهذه الصورة دفعة واحدة، بل حصل على ما يمتاز به اليوم من عوامل التفوق نتيجة لحركة من التكامل استمرت مئات الملايين من السنين واستغرق تكامل كل خصوصية من خصوصياته عدة قرون، وكانت نتيجة تراكم عوامل التفوق التدريجي ظهور الإنسان بهذه الصورة، إذا قلنا بذلك يقع التعارض بين نظرية دارون

واستدلال الإلهيين على وجود الله بدليل النظم واتقان الصنع، ولكن شريطة أن نقول بأنّ العوامل التي ذكرها دارون كافية[١] لوحدها في إيجاد هذا النظم، ففي هذه الحالة يصبح دليل الإلهيين غير تام، بمعنى أنه لا يكون صالحاً لإثبات وجود الله دون أن يعني ذلك أن يصبح دليلاً على نفي وجوده عز وجل.

وأما إذا كانت هذه العوامل غير كافية لوحدها في إيجاد هذا النظم المتقن ـ وهذا هو المستفاد من طيات كلام دارون نفسه، فقد أدرك بنفسه ـ مثلما أدرك لامارك من قبل ـ أن العوامل التي ذكرها في نظريته غير كافية في إيجاد هذا النظم المتقن، ففي هذه الحالة يجب الإقرار بوجود علل أخرى ـ وهي التي يصفها دارون بانها علل مجهولة ـ لكي يكون بالإمكان تفسير وجود أنظمة الخلق المتقنة .

موقف المسيحية من نظرية دارون

ـ واضح أن التعارض بين نظرية دارون ودليل الإلهيين المذكور يزول في الحالة الثانية إذا كان المراد من الإلهيين هم الفلاسفة الإسلاميين، أما المسيحية فهي لا تنسجم أصلاً مع نظرية دارون .

الأستاذ المطهري: نعم، لا اعتقد أن المسيحيين قد ناقشوا نظرية دارون كقضية علمية وعقلية ومن زاوية علم التوحيد، بل إنهم حاربوها لكونها تتنافى مع ماجاء في التوراة، دون أن يدرسوا طبيعة ارتباطها بالتوحيد أساساً

---

(١) النقاش هنا هو في كفاية أو عدم كفاية هذه العوامل في إيجاد النظم، وليس في صحة تأثيرها، فلا يمكن إنكار كونها عوامل مؤثرة في عالم الطبيعة.

وهـل هي تنفي الإيمان بالله أم لا؟ وقد قلت: إن احتمال التنافي لا يوجد إلا في تلـك الحالـة الـتي ذكـرتها، وهـذه الحقيقة تبينها الفقرة التالية من الكتاب[١] وهي:

((رغـم أن دارون يخـرج قضية خلق الإنسان من دائرة الكيفية التي كان يعـتقد بهـا إلى ذلـك الـيوم، ويـبين أن قانون التبدل والتكامل هو الذي أدى خلق الإنسان، وأن الله لم يخلق الإنسان على صورته[٢] دفعه واحدة[٣]، وبذلك تعـرض لهجمـات أتـباع الكنيسة التي بلغت حد وصفه بوصف المشرك الذي لا نظـير لـه، (نقول) رغم ذلك إلا أن دارون نفسه لا ينفي ـ وكما هو واضح في كتاباته ـ وجود الخالق، بل يرفض فقط وجود الغايات التي تنبثق من أوهام لا أساس لها من الصحة بشأن كيفية تكوين الكائنات الحية .

... لقـد أفصح في بداية رحلته في هذا العالم عن إيمانه ـ وبدرجة كافية ـ بجمـيع مـا ورد في الكـتاب المقـدس، لكـن أفكـاراً جديـدة ظهرت لديه أثناء الرحلة نتيجة لمشاهدة التنوع العجيب في عالم الحيوانات والنباتات والعلاقات

---

(١) يـبدو أنـه يقصـد كـتاب الدكـتور محمود بهزاد بشأن نظرية التطور الداروينية الذي أشار إلى اعتماده عليه سابقاً [المترجم]

(٢) نص العبارة العربية الموجودة في التوراة هي: ((إن الله خلق آدم على صورته)) .

(٣) لا يفهـم مـن عبارة ((إن الله خلق آدم على صورته)) المروية في بعض المصادر الإسلامية أيضاً، أن الخلق تم دفعة واحدة، بل المقصود أن الصورة النهائية التي خلق عليها آدم ـ وبغض النظر عـن المراحل التمهيدية لها ـ جاءت طبقاً للصورة الوجودية المستعد لها هذا المخلوق الذي هو أكرم المخلوقات وأحسنها تقويماً [المترجم].

فيما بينها وفيما بينها وبين البيئة، خاصة عندما لاحظ تأثير عامل الانتخاب الطبيعي في تبدل الحيوانات والنباتات، فأخذ يبدو له أن هذا العامل الطبيعي يقوم بالدور نفسه الذي ينسب إلى الله في إيجاد الأنواع المختلفة من الكائنات الحية .

لكن دارون ـ ورغم اعتقاده بتأثير هذه العلل الطبيعية في إيجاد التنوع في الكائنات الحية[1] ـ بقي محافظاً وباستمرار على إيمانه بالله الواحد، بل ترسخ فيه ـ وباستمرار ومع تقدمه في السن ـ الإحساس الداخلي بوجود قوة فوق البشر وبلغ هذا الإحساس من الرسوخ درجة جعلته يدرك أن الإنسان يبقى عاجزاً عن معرفة سر الخلق» .

الاعتقاد بتأثير العوامل الطبيعية لا ينافي التوحيد

لقد نقلت هذه الفقرة بالذات لأنها جاءت بشأن القضية التي أدرك دارون نفسه أن نظريته تعارض فيها نظرية الإلهيين. ونحن نعتقد أن القول بوجود قابلية التغيير والتبدل في الكائن الحي، وكذلك القول بأن عوامل البيئة الطبيعية هي التي توجد هذه التغييرات، او أن تغيير العادات المعيشية واستعمال أو عدم استعمال الأعضاء وكذلك التغييرات الفردية والخصائص

---

(١) وهذا يعني أن دارون اعتقد أن هذا العامل الطبيعي هو علة الظواهر التي ينسب إيجادها إلى الله، فمثلاً عندما نسأل: لماذا وجد العنصر الفلاني في الموجود الفلاني؟ أجابوا: إن الله خلقه فيه لكي يكون مناسباً للهدف الفلاني. أما دارون فقد رفض هذا الجواب ونسب وجود هذا العنصر إلى عامل الانتخاب الطبيعي.

الذاتية وتمايزها بين أفراد النوع الواحد؛ كلها عوامل تؤثر في إيجاد التبدل النوعي؛ الاعتقاد بكل ذلك لا يتنافى مع الاعتقاد بوجود الله، وكذلك الحال مع الاعتقاد بنظرية التنازع من أجل البقاء سواء بين أفراد النوع الإنساني أو غيره، فالاعتقاد بذلك لا يعارض العقيدة التوحيدية، فالقرآن الكريم وإن لم يتحدث عن هذه الظاهرة بشأن الأمم الأخرى غير المجتمع البشري لكنه قال بشأن بني آدم: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾[1].

أجل، توجد مسألة لا نريد أن نتناولها هنا فهي ترتبط بموضوع «الخير والشر في الحكمة البالغة» ، وتشكل إحدى الشبهات المثارة بشأنه، وهي شبهة مهمة لم يهتم بها القدماء لأنهم لم يكتشفوها وبيانها هو:

نظرية مالتوس والحكمة من الخلق

يمكن أن تشكل نظرية (مالتوس) القائلة بفقدان التناسب بين حجم التكاثر في الكائنات الحية ومقدار الغذاء المتوفر في عالم الطبيعة؛ دليلاً يستند إليه المعارضون لنقض دلالة برهان النظم واتقان الصنع على وجود الله، وطبيعة النقض هنا تختلف عما أثير في السابق بشأن دلالة هذا البرهان من الأساس، لكن هذا الاعتراض على برهان النظم أثير منذ القدم وإن لم يتناول القضية التي تناولتها نظرية مالتوس، ففي السابق كان المعترضون يقولون: إذا كان النظم الدقيق موجوداً في تكوين كثير من الموجودات، فإن انعدام النظم موجود أيضاً في حالات متعددة، ولا يمكن تفسير وجوده حتى مع فرض وجود

(١) البقرة: ٢٥١.

الله الـذي تـرونه أمـراً ضـرورياً لتفسير وجود مظاهر النظم تلك؛ لاحتياجها لصانع حكيم ومدبر.

وهـؤلاء المعترضون يضربون أمثلة على ما يرونه مصاديق لانعدام النظم مثل ولادة المشوّهين خلقيا، كأن تكون في أيديهم ستة أصابع، أو وجود الثدي في الرجل رغم عدم استفادته منه.

أمـا الشـبهة الـتي تـثار اليوم، فهي أن فقدان التناسب بين مقدار تكاثر الكائـنات الحـية والغـذاء الموجـود في عالم الطبيعة ـ وهذه حقيقة ثابتة تقريباً الـيوم ـ أدى إلى أن تكـون عوامـل مثل القحط والحروب والتنازع على البقاء هـي الموجدة للتوازن بين ذلك التكاثر والغذاء، فهل تنسجم هذه الظاهرة مع القول بأن نظام الخلق قائم على أساس الحكمة؟

سـنناقش هـذه الشـبهة في بحث مستقل فيما بعد أما هنا فموضوع بحثنا هو: هل أن هذه الظاهرة تضعف من دلالة برهان النظم في مورد الاستناد إليه أم لا ؟

قلـنا: لـيس ثمة نقاش بشأن تلك العوامل من زاوية العقيدة التوحيدية رغـم أن مناقشـات كـثيرة قـد أثـيرت في هذا الباب في بحوث العلم التجريبي وأهمهـا المناقشـات الـتي أثـيرت بشأن عامل الوراثة، فقد صرح العلماء فيما بعد بعدم صحة قول لامارك بالانتقال الوراثي للتغييرات السطحية التي تظهر في الخلايـا العاديـة لـبدن الإنسـان، وقـالوا: إن التغييرات التي تنتقل بالوراثة للأبـناء هـي التي تظهر في الخلايا الجنسية، أما التغييرات التي تحدث في الخلايا الظاهـرية فهـي تغييرات سطحية تابعة لتغير البيئة، فإذا عاد الكائن الحي إلى بيئته الأولى زالـت تلك التغييرات فوراً .

كما أثار العلماء إشكالات علمية كثيرة على ما قاله لامارك بشأن استعمال أو عدم استعمال الكائن الحي لأعضاء بدنه، كما انتقدوا أيضاً نظرية دارون بشأن الانتخاب الطبيعي وطبيعة تفسيره لبقاء الأصلح، وذكروا إشكالات متعددة في هذا الباب، أما ما نذكره نحن فهو مناقشة هذه النظرية من زاوية علاقتها بعقيدة التوحيد وفي أي جانب منها تتنافى مع عقيدة التوحيد، فنحن نقول: حتى لو كانت هذه النظرية صحيحة فهي لا تعارض عقيدة التوحيد وأصوله سوى في حالة واحدة هي فيما إذا كانت العوامل التي ذكرها دارون في نظريته ـ وعلى فرض صحتها ـ كافية في إيجاد هذا النظام الخلقي المتقن، فإن ذلك يضعف من دلالة برهان النظم الذي استند إليه للاستدلال على وجود الله. ولكن هل هذه العوامل كافية في إيجاد هذا النظم حتى على فرض صحة نظرية دارون؟ هذا ما سنبحثه فيما يلي .

إقرار دارون بدور عامل وراء الطبيعة

يقر دارون بنفسه في طيات كلامه وفي أماكن عدة من كتابه بشأن نظريته بالذات؛ بلزوم الاعتقاد بوجود عامل مجهول لا غنى عنه لحدوث هذه التغييرات، أي أنه يقول ـ في الواقع ـ: إن جميع العوامل التي ذكرتها لا تكفي للكشف عن سر الخلق. بل ويصرح بنفسه: لقد اعترضوا عليّ قائلين: إنك تنظر لعامل الانتخاب الطبيعي كقوة فعالة وراء الطبيعة، فأنت تقول: إن الطبيعة تنتخب الأصلح، وهذا القول يتجاوز ما قلنا به نحن من أن هذا الانتخاب يحدث بصورة تلقائية، بل إن قولك هذا يصور الطبيعة وكأنها تتحرك باتجاه الانتخاب، وهذا القول لا يختلف بشيء عن اعتقاد الإلهيين بمبدأ ((التوجه للغاية)) .

ولا أعرف سر شدة ذم الأوربيين وعدائهم الشديد لهذا المبدأ الذي أطلقوا عليه اسم ((فيناليسم ـ المذهب الغائي)) ، فقد ألّف أحدهم كتاباً حمل عنوان ((نظريات التكامل)) بذل لتأليفه جهوداً مضنية لكنه شن هجمات عنيفة ضد هذا المبدأ بلغت درجة إطلاق وصف ((الأوساخ الغائية)) عليه! كما ظهرت مثل هذه الهجمات الطفولية بين المسلمين أيضاً، وزعم بعضهم أن مبدأ العلة الغائية لا ينسجم مع النظريات العلمية .

لقد نقل الأوربيون في عدة كتب ـ منها كتاب نظريات التكامل المذكور ـ أن أحد القساوسة قال: إن هدف خلق الخطوط الطولية المحفورة على الجدار الخارجي للبطيخ هو إرشادنا إلى طريقة تقطيع البطيخ لتقسيمه بين أفراد العائلة عندما نشتريه لهم !

ولا يخفى أن من غير الممكن تفسير مبدأ العلة الغائية بهذه الصورة؛ لكن إذا كان المراد من مبدأ العلة الغائية هو القول بأن حركة الطبيعة هادفة وبوجود نور وعشق للكمال في كل ذرة من ذراتها، بحيث تنتخب الخيار الأصلح عند كل مفترق للطرق؛ فهذا القول لا مفر من الإذعان لصحته ولا مناص من الاعتراف بوجود عامل فوق الطبيعة حتى لو صحت نظرية دارون بالكامل، بل وحتى لو صحت نظرية مبدأ (موتاسيون) التي يبدو أنها تحظى الآن بالتأييد، والقائلة بالتغيير على نحو الطفرة وليس بصورة تدريجية فلا يمكن تفسير إيجاد الكائنات الحية ما لم نأخذ بنظر الاعتبار دور ما يسميه أصحاب هذه النظريات باسم ((العامل المجهول)) ، وهو نفسه المبدأ الذي يقول الإلهيون بأنه سر إيجاد أنظمة الخلق .

لقد صرح بهذه الحقيقة لامارك نفسه وكذلك دارون؛ لأنهما درسا

مباشـرة أوضـاع المخلوقـات وشـاهدوا عن قرب حقيقة عالم الطبيعة وما يجري فـيها، ولا فـرق في هذه المشاهدة بين العالم والجاهل، ولذلك فرغم أنهما كانا يؤمـنان ـ بالدرجـة الأولى ـ بـتأثير العلـل الطبيعـية، إلا أنهما صرحا بوجود عامل مجهول وراء هذه العلل .

مـن هـنا نجـد دارون يـرد على الذين انتقدوا تصويره لعامل الانتخاب الطبـيعي بصـورة قـوة فعالـة فوق الطبيعة، ويصرح بأن هذه التعبيرات مجازية وأن ليس ثمة ما يمنع من القول بوجود حقيقة شخصية للطبيعة، إذ إن المقصود هو وجود ميل للتكامل والوصول إلى الهدف في الطبيعة، وإلا فواضح أن المراد لـيس هـو أن تكـون للطبـيعة شخصية اجتماعية، بل المراد هو الإشارة إلى أن للطبـيعة نفسها ـ أي طبيعة الكائن الحي ـ دوراً في الأمر، بمعنى أن في الكائن الحي نفسـه مـيلاً للـتكامل والتوجه للهدف، فلا ينبغي أن نبحث دائماً عن العوامل الخارجية وتأثيرها في الكائن الحي .

هـذا هو رأي دارون نفسه، وها أنا أنقل لكم تصريحه به من فقرات من كلامه في كتابه، بعضها غير صريحة وأخرى صريحة بالكامل، يقول :

((قـالوا إنـي أتحـدث عـن الانـتخاب الطبيعي كقوة فعالة أو قدرة فوق الطبيعية[1]، ولكن من يا ترى يستشكل على المؤلفين الذين يتحدثون عن أثر قـوة الجاذبـية ويعتـبرونها هـي الـتي تـنظم حركة الأجرام السيارة؟ إن الجميع يعـرفون معـنى هـذه المصـطلحات المجازيـة، ويدركـون ضـرورة الـلجوء إليها

---

(١) يسـارع الغربـيون لـنفي تـأثير ((قـوة فعالـة فـوق الطبيعة)) نتيجة لشدة حساسيتهم تجاه هذه التعبيرات التي كان يستخدمها عادة القساوسة الذين حاربوا النظريات العلمية .

لتوضيح المطلب بعبارات مختصرة، رغم أن من الصعب جداً اجتناب إعطاء شخصية للطبيعة مع استخدام هذه المصطلحات[١].

إن تأثير الإنسان ممكن بالنسبة لصفات الكائنات الحية الظاهرية والمشهودة، في حين أن الطبيعة ـ إذا كنت مجازاً في أن أعطي مبدأ بقاء الأصلح شخصية تحت هذا الاسم ـ لا تهتم بالظواهر ما لم تكن لها فوائد للكائن الحي. إن الطبيعة قادرة على أن تكون مؤثرة على أعضائه الداخلية وأبسط الاختلافات في بنائه الجسمي وجميع أعماله الحياتية .

إن للإنسان هدفاً واحداً لا غير هو انتخاب الكائن الحي بما يخدم منافعه هو، ولكن انتخاب الطبيعة هو لصالح الكائن الحي نفسه، وهي تفسح للصفات المنتخبة مجال العمل، الأمر الذي يؤدي إلى تقوية عمل الانتخاب نفسه، في حين أن الإنسان يجمع أبناء البيئات المتباينة في مكان واحد ونادراً ما يستفيد من الصفات المنتخبة بالصورة المناسبة)) .

عجز نظرية دارون عن كشف سر التكامل

إن لب المطلب هو في سر التكامل، فقد وصلت هذه الكائنات ـ طبق ما تقوله نظرية التبدل النوعي ـ من أبسط الحالات التكوينية إلى أعقدها وأكثرها نظماً واتقاناً. وتعلمون أن أحد الانتقادات الموجهة لنظريات أمثال لامارك ودارون هو: أن ثمة أجهزة في تكوين الحي لا يمكن الاستفادة منها ما لم

(١) لا زالت عباراته غير صريحة في بيان اعتقاده بوجود قوة فعالة وراء الطبيعة، ولكنه سيصرح بذلك في العبارات اللاحقة.

تكن متكاملة، وإلا فإنها لن تنفعه، لتوضيح ذلك نقول :

إن المال ينفع الإنسان مهما كان ضئيلاً وتزداد فائدته كلما ازداد ولا يخفى أن الإنسان يجمع الأموال بصورة تدريجية عادة، ولكن توجد أشياء لا تعطي ثمارها ما لم تكتمل مجموعتها، وتبقى عديمة الفائدة حتى لو كان الجزء الناقص منها بسيطاً، كما هو الحال مع المصانع، فمصنع السكر مثلاً لا يكون مفيداً إلا بعد اكتمال نصب جميع مكائنه وتشغيلها، وتعرفون كم هي جسامة الخسائر التي تتحملها بعض المصانع الكبرى نتيجة لتوقفها عن العمل بسبب فقدانها لبعض قطع الغيار البسيطة التي لا يمكن تشغيل المكائن إلا بها. وهذا الأمر يصدق على الكائنات الحية، فأنظمتها وأجهزتها التكوينية تعمل كجهاز أو مصنع واحد، فالعين مثلاً مفيدة جداً للإنسان، لكنها مكونة من جهاز معقد للغاية لا يمكن للإنسان الاستفادة منه إلا بوجود جميع أجزائه، فإذا نقص منه أحد أعصابه أو اغشيته لا يمكن الاستفادة منه حتى مع وجود جميع الأجزاء الأخرى .

من هنا لا يمكن تفسير خلق العين لا على ضوء نظرية لامارك ولا على ضوء نظرية دارون، فالأولى تقول: إن الإنسان يحتاج إلى العين في البيئة التي توجد فيها أشعة الشمس للاستفادة منها، ولكن هل يمكن للكائن الحي الذي لا توجد فيه عين أن يوجد فيه عيناً بواسطة تحريك جزء من بدنه في مثل تلك البيئة ؟

لو كان ظهور جزء بسيط من أجزاء العين في مثل هذا الكائن الحي ـ كظهور نتوء صغير مثلاً ـ ينفعه بمقدار في الجيل الأول لقلنا: حسناً يمكن أن يتطور ويتكامل في الأجيال اللاحقة وبصورة تدريجية وتزداد منفعته واستفادته

منه تدريجياً أيضاً حتى تتكون فيه العين الكاملة في الإنسان والحيوانات ولو بعد مليارات السنين، ولكن هذا الفرض ليس صحيحاً؛ لأن العين هي بمثابة مصنع كبير لا يمكن الاستفادة منه ما لم يكتمل وجود جميع أجزائه.

أنا لا أريد أن أقول: إن العين خلقت دفعة واحدة، بل أريد أن أقول: إن الأمر لا يخرج عن إحدى حالتين: إما أن نقول بأنها خلقت بطريقة الطفرة حسب مصطلحاتهم؛ وإما أن نقول بأنها إذا كانت قد تكاملت بصورة تدريجية، فإن الطبيعة كانت هادفة للوصول إلى المرحلة الأخيرة لتكاملها ومنذ بداية حركة تكاملها التدريجية، وفي غير ذلك فلا يمكن تفسير خلق وإيجاد العين ـ أو أي جهاز آخر لا يمكن للكائن الحي الاستفادة منه إلا إذا كان متكاملاً ـ على نحو الصدفة مع الالتزام بقوانين نظرية لامارك في الاستفادة أو عدم الاستفادة من أعضاء البدن، أو قوانين نظرية دارون في التنازع من أجل البقاء أو انتخاب الأصلح .

التخطيط للوصول إلى التكامل

من هنا يتضح أنه لا مناص من الالتفات ـ في نهاية المطاف فيما يرتبط بسر التكامل وحركة الكائنات نحو الكمال ـ إلى حقيقة أن الطبيعة متنبهة منذ البداية إلى ذلك الكمال الأخروي ومتوجهة نحوه، وإذا هيأت بعض مقدماته في إحدى المراحل دون أن تحصل فورياً على الأثر المطلوب منه، فإن هدفها من ذلك هو إيجاد الصورة الكاملة له مستقبلاً، لكي تستفيد منه الأجيال القادمة.

ولدارون كلام غامض، لكنه يستبطن مغزىً مهماً فيما يرتبط بسر

التكامل، ونص ترجمة كلامه طبقاً لما نقلوه عنه هو :

((يؤثر الانتخاب الطبيعي في كل كائن حي بحفظ التغييرات المفيدة له وتجميعها بصورة تدريجية، والنتيجة الغائية لهذا الانتخاب هي زيادة انسجام الكائن الحي مع الأوضاع البيئية التي يعيش فيها. ولذلك يجب أن يسوق هذا التكميل المستمر معظم الكائنات الحية المنتشرة على الأرض باتجاه الكمال التدريجي))[١].

ويقول في موضع آخر ـ وبعد أن يذكر العوامل التي تسبب التغييرات[٢] ـ :

((أما الثابت تحقيقياً فهو حدوث كثير من التغييرات المتشابهة وحدوث كثير من التغييرات المختلفة في بيئة واحدة))

وقد تنبه دارون إلى هذه الحقيقة التي تتنافى مع ما تقوله نظرية لامارك فقد كان أنصار هذه النظرية يقولون: إن البيئة مؤثرة، لكنهم لاحظوا فيما بعد حدوث الأثر نفسه ـ أحياناً ـ في بيئات مختلفة وظهور آثار مختلفة في بيئة واحدة، وهذا يعني أن قانون البيئة لا يصدق بالكامل على جميع الحالات .

والأكثر صراحة من كل ما تقدم من أقوال دارون فيما يرتبط بمبدأ العلة الغائية؛ هو قوله بعد ذكر الحقيقة المتقدمة :

---

(١) ولكن لا يمكن تفسير هذا التحرك التكاملي إذا اقتصرنا على دور العوامل الطبيعية التي ذكرها.

(٢) وقد قلنا بأننا لا ننكر تأثير هذه العوامل الطبيعية، ولكن النقاش في كونها كافية في إيجاد التغييرات التكاملية، وقد أقر دارون بذلك عبر إشارته إلى وجود دور لعامل مجهول.

((يجب أن يكون الميل للتغيير هو العامل المهم الذي يفعل فعله بتأثير من عامل مجهول)).

وهذا هو ما يعتقد به الإلهيون .

مداخلات وأسئلة واجوبه

ـ ما هو وجه مس هذه القضية بأدلة التوحيد ؟

الأستاذ المطهري: اعتقد أن بالإمكان إدراك مبدأ العلة الغائية بصورة أفضل كثيراً إذا نظرنا إليه من زاوية نظرية التبدل النوعي .

ـ تحدثتم عن التطور والتكامل، لكنكم لم تتحدثوا عن نظرية التبدل النوعي رغم أن ارتباطها أشد بالتوحيد والقرآن والكتب الدينية الأخرى.

الأستاذ المطهري: قلنا: إننا سنناقش ارتباط هذه النظرية بما جاء في الكتب الدينية في مرحلة لاحقة، وموضوع التطور والتكامل الذي تحدثنا عنه لا ينحصر بالتكامل الفردي، بل يشمل التطور من نوع إلى نوع أكمل ووجود ارتباط في النسب بين الأنواع، وقلنا: إن هذه القضية هي ـ في رؤية علم التوحيد ـ مسألة عقلية وعلمية، وقلنا أيضاً: لا يوجد أي تناف بين التوحيد من جهة والاعتقاد بأن علاقة التوالد النسبي للأفراد تنحصر بآبائهم وأجدادهم من النوع نفسه ولا تمتد إلى نوع آخر، أوالاعتقاد بأنها تمتد إلى أجداد من نوع آخر، ونقطة التنافي الوحيدة هي التي ذكرناها سابقاً، هذا من زاوية علم التوحيد، أما من زاوية رؤية الكتب السماوية فالأمر قابل للمناقشة، وهذا هو موضوع كتاب الدكتور السحابي، ومضمونه هو أن من الأمور المتفق عليها ـ تقريباً ـ في العلم الحديث كون النوع الإنساني يرجع في

أصله إلى الحيوانات أو الكائنات الحية المنقرضة، بمعنى أنه تطور عنها بصورة تدريجية، ولكن هل هذه الاحتمالات وكون الإنسان قد تطور من القرد ـ وهذا ما لم يقل به دارون نفسه، بل قال به غيره ـ أم أنه لم يتطور من القرد هل تعارض ما جاء في الكتب السماوية أم لا؟ هذا ما ينبغي لنا البحث بشأنه في ندوة مستقلة.

ـ ضربتم مثال خلق العين التي لا يمكن للإنسان الاستفادة منها إلا إذا تكاملت جميع أجزائها، خلافاً لما هو الحال مع المال، إذ يمكن الاستفادة منه مهما كان قليلاً، وينبغي القول بشأن هذا المثال: إن أجهزة البصر والتنفس وغيرها موجودة في الكائنات الدانية ولكن بصورة ناقصة ثم تتكامل تدريجياً.

الأستاذ المطهري: ما تفضلتم به صحيح، ولكن في إطار التشبيه الذي عرضناه سابقاً، فأنا لم أقل: إن أجهزة البصر موجودة فقط في الكائنات المتكاملة دون الكائنات الأدنى منها، كما أنني لم أقل: إن أشكال أجهزة البصر منحصرة بالهيئة التي عليها في الكائنات المتكاملة، فلا شك في أن كل موجود يحظى بنوع من الهداية يتناسب مع مرتبته الوجودية كما أشرتم لذلك، وهذا هو من أصول عقيدة الإلهيين، لكن حديثنا ـ في المثال المذكور ـ هو بشأن جهاز البصر الموجود في الكائنات الكاملة بالذات، فهل كانت هذه الكائنات نفسها تستفيد من هذا الجهاز بالذات في مراتب تطورها الأولى وقبل تكاملها، أم كانت تستفيد من جهاز آخر للبصر؟ إذا كانت تستفيد من جهاز آخر غير هذا الجهاز الكامل، فالسؤال هو: كيف وجد هذا الجهاز الكامل؟ لو كان بالإمكان للكائن الحي الاستفادة ـ وهو في مراتب تطوره الأولى وقبل تكامله ـ من هذا الجهاز قبل تكامله أيضاً؛ لكان بالإمكان أيضاً، تفسير

الإيجاد التدريجي لهذا الجهاز، لكنكم تعلمون أن الأمر ليس كذلك، فلو كان للكائن الحي في المراتب الدانية جهاز للبصر فهو ـ ولا شك ـ غير هذا الجهاز الكامل، فالحشرات ـ مثلاً ـ لا تبصر بواسطة جهاز العين الكاملة المعروفة، بل تبصر بالغريزة أو بجهاز آخر .

ـ إن لهذه الكائنات أيضاً أجهزة بصرية ناقصة تستفيد منها وهي تناسب احتياجاتها .

الأستاذ المطهري: ولكن السؤال يبقى بلا جواب وهو: هل أن هذا الجهاز البصري الموجود في الإنسان والحيوان ويعرف باسم ((العين)) قد وجد تدريجياً، وكان الكائن الحي يستفيد منه نفسه في كل مرحلة من مراحل تكامله بالمقدار الذي وجد منه ؟

ـ الحديث اليوم ليس عن نظرية دارون، فقد تطورت النظريات وظهرت مثلاً نظرية ((موتاسيون)) وقد تكاملت هذه النظرية أيضاً، والنظرية التي يبحث بشأنها علماء الغرب اليوم هي نظرية ((التكامل الهدفي الواعي)) ولذلك لا يتعرض المذهب الغائي ((الفيناليسم)) والتكامل الهدفي للهجوم اليوم، والذين يهاجمونه هم العلماء المتأثرون بالماركسية .

إن مبدأ التنازع من أجل البقاء الذي تقول به نظرية دارون يشكل أساساً لمبدأ الصراع الطبقي الذي يتعصب له أنصار الماركسية. والتطور التكاملي يشكل اليوم نظرية مهمة، لكنها تختلف كثيراً عن نظرية دارون .

الأستاذ المطهري: كان هدفنا أن نناقش هذه النظريات هنا، وقد طلبنا من السادة المطلعين عليها أن يزودونا بمعلومات عنها لكي نستفيد منها في هذا البحث، لكننا ـ وبحكم ما لدينا من معلومات ـ بدأنا البحث من أبسط

هـذه النظريات العلمية وهي نظرية لامارك ثم ننتقل منها إلى النظريات الأكثر تطـوراً، وموضـوع بحثـنا ليس بشأن نظرية دارون، بل أصل التطور والتكامل ولذلك اخترنا للبحث عنوان ((التوحيد والتكامل)) ، وقد تولد لدينا إحساس بأنـه كـلما تطـورت نظـريات التكامل كلما تعززت نظرية الهدفية في التكامل وليس العكس .

اعـتقد أن مـا أردنـا بـيانه من البحث بشأن النظريات العلمية في باب الـتطور والـتكامل قـد اتضـح تقريـباً، أما فيما يرتبط بالنظريات التالية ـ أي نظـرية (موتاسـيون) ومـا بعدهـا ـ فـنرجو من السادة المطلعين عليها التفضل بالحديث عنها؛ لكي نستفيد من بحوثهم .

مبدأ حفظ الكائن الحي لنفسه

ـ اعـتقد أن المسـألة المهمة للغاية هي مسألة وجود الكائن الحي نفسه، فـإذا توصلنا إلى حلها صار بالإمكان حل المسائل الأخرى، ولكن المشكلة هي أن هذه المسألة لم تحل بعد .

نحـن نطلـق وصـف ((الكـائن الحي)) على الموجود الذي يتميز بصفات معيـنة مـثل: الحركة، التغذية، حفظ النفس والتكاثر، ودراسة أحواله ومساره الـتكاملي تكشـف عـن وجـود قوانين تحكم عالم الطبيعة وتجري على الكائن الحي نفسه، والمهم هنا هو أن نظرية لامارك تقول مثلاً: إن الخروف يقوم بنطح رأس خـروف آخـر للدفـاع عـن نفسه، وهذا هو سبب ظهور قرون في رأسه، لكـن هـذه القرون لا تظهر في رأس الخروف مهما طال ضربنا لـه على رأسه! فما هو سر ذلك ؟

إذا أقـررنا بآثـار مـبدأ حفـظ الـنفس كمبدأ ثابت لكان بالإمكان حل

المسائل الأخرى، ولكن يجب أولاً إثبات هذا المبدأ أولاً، أي إثبات أن كل كائن حي يسعى لحفظ نفسه.

الأستاذ المطهري: إن مسألة الحياة وبأي خصوصية هي بحد ذاتها مسألة مهمة في عالم الطبيعة، وإذا كنتم تريدون القول بأنّ البحث بشأن مبدأ حفظ النفس يكفي في هذا الباب، فنحن نقول: لا يكفي حتى إثبات هذا المبدأ تدبروا في المثال نفسه الذي ضربتموه الآن، والذي اعترف به لامارك نفسه فحتى لو تناطح خروفان فرضاً ثم ظهرت ـ تدريجياً ـ في النقاط المصابة آلات تناسب عمل التناطح، فإن حدوث هذه الظاهرة نفسها خارج عن إطار فاعلية حس حفظ النفس، بمعنى أن من غير الممكن القول بأن هذا الكائن الحي يدرك حاجته لمثل هذه الآلات فيخطط لإيجادها ثم يوجدها في بدنه، بل إن الذي أوجدها هو قوة الحياة نفسها الكامنة في لا شعور هذا الكائن الحي[1].

لزوم التمييز بين العلتين الإعدادية والإيجادية

لا شك في أن من غير الصحيح القول بأن الكائن الحي ـ أي الخروف في المثال المتقدم ـ يدرك عندما يناطح عدوه حاجته لآلات بمواصفات تكوينية معينة ويقول: لو كانت لي مثل هذه الآلات لغلبت هذا العدو! واضح أن مثل هذا الإدراك غير موجود في شعور هذا الكائن الحي، فالإنسان نفسه لم يعرف

(١) المراد نوع من الشعور فوق الشعور المعروف، ومرادي من وصف كونه فوق الشعور المألوف هو لزوم أن يكون منفصلاً عنه، كما هو الحال مع التمييز بين الشعور الباطني والشعور الظاهري، ويقال: إن للشعور الباطني نشاطات خفية لا يدركها الشعور الظاهري.

طبيعة المواد المكونة لهذه القرون إلا بعد مرحلة طويلة من تطوره، وهذه المعرفة هي مقدمة ضرورية لإيجاد هذه القرون .

من هنا يتضح وجود قوة خفية مجهولة في الطبيعة هي التي توجد للحيوان العضو المناسب لاحتياجاته، وهذا يعني تقوية القول بأن الدور الأساسي هو للعامل الذاتي، في حين أن أولئك يقولون: إن التأثير الأساسي هو للعوامل الخارجية، في حين أن العوامل الخارجية مؤثرة ولكنها ليست ((موجدة)) ، أي أنها عوامل ((معدة)) حسب قول الفلاسفة، فهي علة إعدادية وليست علة ((إيجابية))[1]، ودور العلة الإعدادية هو الإعداد؛ لكي توجد العلة الإيجادية معلولها، وبعبارة أخرى، فإن الدور الأساسي هو لرد الفعل الذي تقوم به طبيعة الكائن الحي في مقابل العامل الخارجي المؤثر عليه، لذلك ينبغي الاهتمام أولاً برد الفعل هذا.

الاحتياج أمر عدمي لا يخلق

يقول لامارك: إن اختلاف البيئة يؤدي إلى اختلاف احتياجات الكائن الحي، وهذا قول صحيح، والاحتياج المراد هنا هو لعضو جديد، لكن بعض الناس يطلقون أقوالاً ساذجة للغاية، حيث يزعمون أن الاحتياج نفسه هو الذي يخلق هذا العضو الجديد، فكيف يصح هذا، والاحتياج مجرد لفظ؟ أجل من الصحيح أن يقال: إنّ الاحتياج يشكل أرضية الخلق والإيجاد، ولكن لا يصح القول بأن الاحتياج نفسه يخلق؛ لأن الاحتياج ليس سوى الفقر وعدم

---

(١) هذا في المتن ولعل الصحيح هو ((علة ايجادية)) [المترجم].

امتلاك الشيء، أي ليس له حقيقة وجودية، ولذلك فإن القول بأن الاحتياج نفسه هو الموجد يتنافى مع نظرية الماديين وعقيدة الإلهيين معاً، ولذلك فإن هذا القول يكشف في الواقع أنّ الذين يرفضون الإيمان بغير المحسوس (الغيب) كأمر ثابت يريدون إثبات شخصية حقيقية لأمر عدمي.

إذن، توجد في الكائن الحي قوة أو شيء يقوم بإيجاد العضو المطلوب على أرضية هذا الاحتياج، وهدفي من ذكر ذلك هو توضيح أن وجود حس حفظ النفس في الكائن الحي لا يكفي لتفسير خلق عضو جديد فيه، صحيح أن هذا الحس يشكل بحد ذاته سراً كبيراً ومهماً في عالم الطبيعة، ولكن ما هو سبب شدة التركيز على دوره وهو لا يعني ـ كما يقولون هم ـ سوى التكليف مع البيئة؟ إذا كان المراد هو أن البيئة تترك آثارها على الكائن الحي، فما هو الفرق بين الكائن الحي وغيره؟ إننا عندما نضع سجادة مقابل أشعة الشمس فمن الطبيعي أن تؤثر عليها الشمس ويكون حالها مختلفاً عن حالها إذا وضعناها في الظل، ولكن هل يقتصر الأمر في الموجود الحي على التأثر بالبيئة أم أنه يظهر ردة فعل تجاهها ؟

إن الدور المهم هو لردود الفعل هذه التي يبديها الكائن الحي بهداية من البعد الهدفي في طبيعته، والذي يدرك أن عليه أن يغير وضع بدنه استجابة لمتطلبات التغييرات البيئية، فمثلاً يقال: إن عدد كريات الدم يزيد وينقص تبعاً لتغير البيئة فعندما ينتقل الكائن الحي إلى بيئة، توجد فيه احتياجاً لعدد أكبر من هذه الكريات، تقوم طبيعته بتوليد ما يحتاجه من هذه الكريات. الأمر الذي يبين أن طريقة حدوث ردود الفعل هذه تكشف عن البعد الهدفي في طبيعة الكائن الحي، فهذا البعد هو الذي يهديه إلى كيفية التعامل مع

التأثيرات الخارجية .

الكشوف العلمية عززت أدلة التوحيد

مـن هـنا يتضح أن أدلة الإلهيين التوحيدية بقيت على قوتها بعد ظهور مـثل هـذه النظريات، بل ازدادت قوة، بمعنى أن النظريات العلمية الحديثة قد بينـت بصـورة أفضـل كـون حـركة الطبـيعة حـركة هادفة، وهي الحقيقة التي أدركها القدماء فيما يرتبط بأنواع الكائنات الحية، وأصبح إدراكها اليوم أيسر بكثير بعد ظهور النظريات الحديثة .

ـ إن مفهـوم الـتطور والـتكامل الـذي تعرضه النظريات الحديثة بشأن الكائـنات الحـية لا يعني تجميعاً انتخابياً لأجزاء أجهزة الكائن الحي، لكي يتم تشـغيل أي جهـاز مـنها بعد اكتمال أجزائه، كما هو الحال مع المكائن، بل أن المـراد مـن هـذا المفهـوم هو التطور والتكامل النوعي والانتقال التدريجي من نوع بسيط إلى نوع متكامل .

الأسـتاذ المطهـري: هـذا بالضـبط ما أردت بيانه، فثمة فرق بين ان يتم تبديل أجزاء مصنع معين بصورة تدريجية وجعله مصنعاً متكاملاً، كأن يستبدل جهـاز تشغيله بجهاز تشغيل آخر؛ وبين أن يتم إزالة مكائن قديمة لمصنع للغزل والنسيج بالكامل ونصب مكائن جديدة، إن ما يجري (في عالم الطبيعة) لايمكن تفسـيره بـأن الكـائن الحي وجد بشكله الحالي من خلال حركة تدريجية، كأن يبقى فيها الجزء المفيد تلقائياً إلى أن يظهر جزء جديد يكمله .

المحاضرة الرابعة عشرة

تقرير علمي بشأن

تاريخ نظريات تكامل المخلوقات

ألقى هذا التقرير أحد المشاركين في هذه الندوات

مدخل وتعريف بموضوع التقرير

تنفيذاً لأمر الإخوة في الجمعية الإسلامية للأطباء وكذلك سماحة الشيخ المطهري، تم تكليفي بأن أتحدث اليوم عن نظريات التطور والتكامل في عالم الحيوانات، وخاصة عن آخر نظريات علماء الطبيعة فيما يرتبط بفرضية العالم البريطاني المعروف دارون، القائلة بتبدل الأنواع؛ ومن الضروري أن أشير - قبل التحدث عن هذا الموضوع - إلى أمرين :

الأول: هو أنني لست متخصصاً في هذا الموضوع، وحتى لو كنت متخصصاً فيه، فإنني لا أدّعي التبحر فيه أبداً، لذلك فإن ما أعرضه هنا هو بمثابة درس يعيد التلميذ تقريره على أساتذته بعد أن تلقاه منهم، فهذا الموضوع هو من العلوم التخصصية التي لدى السادة الأطباء تحقيقات معمقة بشأنها، ولذلك فإن حديثي هذا لا يعدو أن يكون تذكيراً أو تلخيصاً لهذه التحقيقات بهدف مناقشتها وبلورة النتائج المستفادة منها .

أما الأمر الثاني فهو: أننا قسمنا الحديث هنا إلى قسمين نستعرض في القسم الأول نظريات علماء الطبيعة، أما في القسم الثاني فنتناول مسائل: نشوء الحياة، والحياة والغائية وخلق الإنسان، وموقف الدين من قضية خلق الإنسان. وها نحن نبدأ بالقسم الأول، فنقول :

تعريف بالمصطلحات

يعلم السادة بأن ثمة مصطلحات خاصة بكل علم، تكون لها مفاهيم

محددة خاصة بالعلم الذي تستخدم فيه، وهذه القاعدة تجري على علم الطبيعة والأحياء أيضاً، لذلك أرى من الضروري أن أبدأ الحديث بتعريف تذكيري لمفاهيم مجموعة من هذه المصطلحات سيكثر استخدامي لها، فنحن نستخدم مصطلح ((الفرد)) ونقصد به شخصاً معيناً من أحد أنواع الكائنات، مثل هذه القطة أو ذاك الإنسان، وعليه يتضح أن الكائنات الحية مكونة من أعداد لا تحصى من الأفراد، ونطلق على كل مجموعة من الأفراد تحمل اسماً واحداً مصطلح ((النوع)) ، فنقول: نوع القطط، أو نوع الكلاب، أو نوع أشجار الصنوبر، فيما نطلق مصطلح ((الجنس)) على مجموعة من الأنواع تشترك في بعض صفاتها، مثل اشتراك القطط والثعالب والذئاب والنمور برؤوس مدورة ومخالب قوية وتميزها باصطيادها للفريسة وهي حية عادة. كما نطلق اسم ((العائلة)) على مجموعة من أجناس الحيوانات التي تشترك في صفات أكثر عمومية، وهكذا تستمر التسميات فتقع مجموعة من العوائل التي تشترك في صفات أكثر عمومية تحت عنوان ((فئة)) ، ومن مجموعة الفئات تتكون ((الفصيلة)) ومن مجموعة الفصائل تتشكل ((الشعبة)) ، ومن مجموعة الشعب تتكون ((السلسلة)) .

ثبات الأنواع ونظرية ((مخطط الخلق))

لقد شاهد الإنسان ـ منذ القدم ـ أنّ أنواع الكائنات التي حوله تلد نظائر لها، فالقطة تلد قطة والكلبة تلد كلبة، كما لاحظ أن الميل للتزاوج منحصر بين أفراد النوع الواحد عادة، وإذا حدث استثناء لذلك ـ مثل التزاوج بين أفراد من نوعي الحصان والحمار مثلاً ـ فإن ثمرة هذا التزاوج

تكون موجوداً عقيماً لا طريق أمامه لاستمرار نوعه. ولذلك كان جميع علماء الطبيعة يعتقدون بنظرية ثبات الأنواع، واستمر الحال على ذلك إلى القرن الميلادي التاسع عشر، حيث نجد عالماً فرنسياً شهيراً هو (كوفييه) ـ وهو مؤسس علم التشريح المقارن وعلم المتحجرات وقد عاش في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، وكان خبيراً متبحراً في علم الطبيعة ـ يؤيد نظرية ثبات الأنواع رغم أنه قد اكتشف أن الكائنات الحية كانت أبسط تكويناً وأدنى مرتبة كلما توغلنا في المراحل القديمة من حقب عمر الأرض، ثم وجدت في الحقب اللاحقة كائنات حية أكمل تكويناً وأكثر أعضاء حتى بلغ الأمر الحقبة الحالية التي خلق فيها الإنسان .

ولهذا العالم الفرنسي فرضية اسمها ((مخطط الخلق)) ، قال فيها: لقد خلقت في حقب عمر الأرض كائنات انقرضت بسبب تحولات رهيبة مفاجئة، ثم خلق الله حيوانات أكمل تكويناً من الكائنات السابقة، ثم انقرضت بالطريقة نفسها، وهكذا حتى انتهى الأمر إلى الحقبة الحالية .

وقد عرفت هذه النظرية في علم الجيولوجيا باسم ((كاتاستروفيسم))، ولم يتجرأ أحد على معارضة نظرية هذا العالم الفرنسي في حياته بحكم عمق تضلعه في علم الطبيعة، وبقي معظم علماء الطبيعة يتبعون أفكاره، إلى أن انتشر كتاب دارون في أصل الأنواع .

نقض نظرية مخطط الخلق وانقراض الأنواع المفاجئ

ثم جاء العالم الجيولوجي البريطاني (تشارلز لاين) في أوائل القرن التاسع عشر ونقض هذه النظرية، إذ أثبت أن تأريخ الأرض لم يشهد حدوث

تلك التحولات العظيمة المفاجئة التي تحدث عنها (كوفييه)، وأن التغييرات التي شهدتها الأرض كانت بسيطة ووقعت بصورة تدريجية وغير محسوسة وعلى مدى ملايين السنين، ولذلك فلا يوجد لدينا أي دليل علمي يجعلنا نعتقد بأن ثمة موجودات خلقت في كل حقبة من عمر الأرض ثم انقرضت إثر تحولات عظيمة مفاجئة شهدتها الأرض .

وكان العالم الفرنسي المشهور (لامارك) معاصراً لـ(كوفييه)، وكانت له نظرية ـ اشتهرت بعد وفاته ـ تعارض نظرية ثبات الأنواع، ولكنه لم يكن بدرجة من التبحر العلمي تؤهله لمنافسة معاصره كوفييه، يضاف إلى ذلك أن أرباب الكنيسة قد سارعوا إلى إدانة نظريته القائلة بالتبدل أو التغيير النوعي واعتبرتها نظرية إلحادية.

التغييرات النوعية في نظرية لامارك

وقد عرض سماحة الشيخ المطهري في الندوات السابقة خلاصة لآراء لامارك الذي كان يعتقد أن الكائنات الحية تطورت ـ على مدى حقب تأريخ الأرض ـ من أنواع بحرية بسيطة ذات خلية واحدة، تكاملت بصورة تدريجية إلى أن ظهر الإنسان المعاصر، وقد شرح كيفية حصول هذا التطور التكاملي على النحو التالي :

تضطر جميع الكائنات الحية ـ وبهدف حفظ حياتها ـ إلى الإكثار من استخدام بعض أعضاء أبدانها، الأمر الذي يؤدي إلى أن يجذب العضو الذي يكثر استخدامه مقداراً أكبر من سوائل البدن ومواده الغذائية، وبذلك يكون نموه أكثر بقليل من سائر الأعضاء، وهذه الزيادة في النمو تنتقل إلى الجيل

اللاحق وتزداد مرة أخرى، الأمر الذي قد يؤدي ـ وبعد مرور عدة آلاف من السنين ـ إلى ظهور عضو جديد في الأجيال الجديدة، والعكس صحيح أيضاً، بمعنى أن الأعضاء التي لا يستعملها الكائن ـ بحكم مقتضيات أوضاعه البيئية ـ تضعف وتضمر بصورة تدريجية وينتقل ضمورها وراثياً إلى الأجيال اللاحقة إلى أن تختفي بالكامل بعد ألف أو ألفي عام مثلاً .

وقد حشد لامارك كثيراً من الأدلة والشواهد لإثبات نظريته، فهو يستشهد لإثبات فكرة ضمور الأعضاء واختفائها بانعدام الأسنان في الحيتان البحرية والديدان التي تتغذى على النمل، والطيور ذوات المناقير القوية والتي تتغذى على الحيوانات الصغيرة، فمثل هذه الحيوانات لم تكن تحتاج إلى الأسنان، ولذلك فقد زالت أسنانها، كما استشهد لإثبات مدعاه بفقدان الحيوانات التي تعيش في الكهوف والظلمات ـ مثل الفأر الأعمى ـ للعيون وكذلك بزوال الأيدي والأرجل في الحيات التي تزحف بين الأعشاب وبضمور الأجنحة وفقدان القدرة على الطيران في النعامات بسبب مهارتها في الجري وعدم احتياجها للتحليق .

كما استشهد لامارك بأمثلة لإثبات مدعاه بتقوية بعض الأعضاء نتيجة لحاجة الكائن الحي إليها، هي وجود أغشية تربط بين أصابع أقدام الطيور البحرية، وطول عنق الزرافة، وطول لسان الأفعى والوزغ بسبب استخدامها للسان للمس بدلاً من العضو اللامس، وكذلك وجود قرون في الحيوانات التي تتقاتل بواسطة التناطح، وقوة الرجلين الخلفيتين في الكنغر لاضطراره إلى الوقوف عليهما وهو يحمل وليده في كيس ملصق ببطنه .

وكان لامارك يعتقد أيضاً بالخلق التلقائي، بمعنى أن الكائنات الحية

تتولد من كائنات غير حية، وهذا ما كان يعتقد به جميع علماء الطبيعة والأحياء قبل ظهور العالم الفرنسي الشهير باستور، وقد بلغ هذا الاعتقاد درجة من القوة، بحيث إنّ فكرة التولد التلقائي للديدان في معدة الإنسان تدرس بصورة رسمية في كلية الطب في باريس.

علل اشتهار نظرية دارون

أما بالنسبة لدارون فهو ـ ولا شك في ذلك ـ من مشاهير العلماء في العالم، وقد اشتهر بسبب شدة معارضة طائفة من علماء الطبيعة والأحياء وجميع علماء ورجال الدين لنظريته، هذا هو السبب الأول، أما السبب الثاني لشهرته فهو ثباته على نظريته وإقامته لأدلة علمية قوية عجز معارضوه عن ردها، والسبب الثالث يكمن في الدعم الذي قدمته له بعض التيارات الفلسفية التي وجدت في نظريته ما يؤيد أفكارها، مثل التيارات الماركسية والمادية والفاشية والشيوعية وغيرها. وقد ساهمت كل هذه العوامل في إحاطة دارون ونظريته بهذه الشهرة العالمية.

دارون ودراسته لظاهرة الانتخاب الاصطناعي

ولد دارون أوائل القرن التاسع عشر (سنة ١٨٠٩) في عائلة ثرية، وكان أبوه طبيباً حاذقاً وكان يتمنى ـ بعمق ـ أن يصبح ابنه طبيباً، ولكن آثار الذكاء والنبوغ لم تكن مشهودة في هذا الابن الذي كان يهوى بقوة جمع النباتات والحيوانات. وقد دخل كلية الطب، لكنه تركها إثر إصابته بأذى نفسي شديد بسبب مشاهدته لفتاة تعاني آلاماً شديدة أثناء إجراء عملية جراحية لها، إذ لم تكن أدوية التخدير الطبي قد اكتشفت بعد، ولذلك كان المرضى يتحملون

آلام مبرحة أثناء إجراء العمليات الجراحية .

ثـم أقـبل عـلى السـياحة وقضـى خمسة أعوام يتجول في أقطار الأرض. وكـان في بدايـة أمـره مؤيـداً لنظرية ثبات الأنواع، لكنه تنبه أولاً وهو يدرس أنواع الكائنات أن التنوع في الكائنات الحية الأليفة والنباتات المنزلية أكثر من التـنوع الموجـود في الحـيوانات غـير الأليفة والنباتات البرية. فلاحظ مثلاً قلة أنـواع الحمام غير الأليف، وكثرة أنواع الحمام الأليف، فقد جمع بنفسه (١٢٠) نوعـاً مـنه، ولاحـظ شدة التباين فيما بينها في صفاتها الذي يصل أحياناً حد الاختلاف بين نوعي طيور الحجل وطيور القطا مثلاً .

وقـد انهمـك في دراسـة هـذه الظاهـرة مدة من الزمن، ثم اكتشـف أن مـربي الحـيوانات والنـباتات إذا لاحظوا صفة متميزة ومتفوقة في أحدها قاموا بعزلـه وتربيته بصورة مستقلة، الأمر الذي يؤدي إلى تقوية هذه الصفة المفيدة وانتقالها بهذه القوة إلى الجيل اللاحق، وتزداد قوة تدريجياً في الأجيال اللاحقة وبصـورة توجـد نوعـاً جديـداً من هذا الكائن الحي بعد مدة من الزمن، وقد أطلـق دارون عـلى هذه الظاهرة اسم ((الانتخاب الاصطناعي)) مشيراً على أن الإنسـان هـو الـذي يقوم به بصورة اصطناعية، وقد اكتشف من هذه الظاهرة قضيتين:

الأولى: هـي أن بالإمكـان تغـيير أشـكال الكائـنات الحـية وهيـئاتها وصفاتها، فهي غير ثابتة .

الثانـية: هـي أن هـذا التغـيير يقـترن بإمكانـية تقوية هذه الصفات في الكائن الحي .

نظرية مالتوس وكشف عامل الانتخاب الطبيعي

وبعد مدة من البحث توصل دارون إلى حتمية وجود عامل ما في عالم الطبيعة، يؤثر على الحيوانات والنباتات غير الأليفة أيضاً، ثم عثر على رسالة بشأن عدد سكان العالم، ألّفها العالم الاقتصادي البريطاني (مالتوس) ـ الذي كان قسّاً أيضاً ـ، وقد أثبت فيها أن عدد نفوس سكان الأرض يزداد باطّراد بشكل متوالية عددية، حيث يبقى عادة من أبناء الوالدين أربعة أفراد، وبذلك تزداد النفوس باستمرار على شكل متوالية عددية هي: ٢، ٤، ٨، ١٦ ...، الأمر الذي ينذر بمستقبل محفوف بمخاطر كبيرة للمجتمع البشري؛ لأن الطعام والسكن لا يمكن أن يتوفرا بهذه النسبة من الازدياد مهما بذل الإنسان من جهود من أجل توفيرهما، ولذلك فلا مناص من تحديد النسل إما بواسطة عوامل من قبيل: الآفات، الحروب، الأمراض الميكروبية، الزلازل وغيرها من الكوارث الطبيعية، وإما بإلزام الناس بالرياضات الأخلاقية ومنعهم من التكاثر .

بعد قراءته لهذه الرسالة انهمك دارون بالبحث والتحقيق إلى أن اكتشف عاملاً سماه ((الانتخاب الطبيعي)) وجعله أساساً لفرضيته، فقال: إن جميع أنواع الكائنات الحية تتكاثر دون حدود، بحيث لو بقي أحد هذه الأنواع (مثل الأرانب، أو أحد أنواع الحشرات) وحده على سطح الأرض لملأها بعد فترة قصيرة من الزمن من أفراده، ولو كان موت جميع أفراد البشر طبيعياً لما بقي على الأرض مكان لوقوف إنسان إضافي بعد ألف سنة!

التنازع على البقاء وبقاء الأصلح وتطوره

ثم توصل في تفكيره إلى النتيجة التالية: إن التوازن العددي القائم بين أنواع الكائنات، وكذلك بين أفراد النوع الواحد يحصل نتيجة لتقديم ما لا يحصى عدده من الضحايا بسبب التنازع والصراع فيما بينها على الطعام والمسكن، وصرح بأن هذا الصراع من أجل حفظ الحياة موجود دائماً، وأطلق عليه اسم «التنازع من أجل البقاء» ، وقال: إن هذا التنازع ينتج «الانتخاب الطبيعي» الذي ينتج بدوره بقاء الأصلح، وقال: يوجد ـ أحياناً ـ بين أفراد النوع الواحد أفراد يتميزون بصفات أفضل من غيرهم، تؤهلهم للتكيف مع أوضاع البيئة بصورة أفضل ودحر منافسيهم وإبادتهم، فيكون لهم البقاء، ثم تنتقل صفاتهم تلك إلى الأجيال اللاحقة وترسخ بصورة تدريجية بسبب استمرار التنازع على البقاء بين أفراد هذه الأجيال، وتظهر نتيجة ذلك بعد مرور عدة قرون حيث تظهر في آخر هذه الأجيال تلك الصفات بصورة تختلف كثيراً عما كانت عليه في الجيل الأول، وبدرجة يعتبر الجيل الأخير نوعا جديداً غير نوع الجيل الأول.

ويقول دارون: لا تتم إبادة جميع الضعاف والمنهزمين في هذا الصراع من أفراد كل جيل، بل إن عدداً منهم يفرون ويلجأون إلى المغارات والكهوف، وبعد مدة ينشب الصراع فيما بينهم، وتكون النتيجة وجود وبقاء هذه الأنواع المختلفة من الزواحف والطيور والأسماك والبرمائيات والديدان وغيرها.

وبعد عشرين سنة من اكتشاف دارون لعامل الانتخاب الطبيعي والتنازع من أجل البقاء نشر كتابه الشهير «أصل الأنواع» الذي أثار ضجة

كبيرة، وقد تأخر عن نشر نظريته؛ لأنه كان طوال هذه السنين العشرين منهمكاً بجمع الوثائق والأدلة التي تؤيد نظريته .

رسالة «ولاس» ونشر كتاب «أصل الأنواع»

وقبل أن يطبع دارون كتابه تسلم يوماً رسالة من عالم الأحياء البريطاني (ولاس) المولود سنة (١٨٣٢ م) ذكر فيها أنه توصل في بحوثه وتحقيقاته وتجاربه إلى أن عوامل: التنازع على البقاء، الانتخاب الطبيعي، بقاء الأصلح، التطور والتكامل في بنية الكائنات الحية، وتبدل الأنواع تحكم عالم الطبيعة، أي أنه توصل إلى النتائج نفسها ـ تقريباً ـ التي توصل إليها دارون، ولقد أرسل ولاس نظريته إلى دارون؛ لكي يبدي رأيه بشأنها بحكم كونه في مقام الأستاذية بالنسبة له .

سيطرت على دارون حالة من الاضطراب والقلق عندما وصلته رسالة ولاس، رغم أنها زادته اطمئناناً بصحة ما توصل إليه، فقد خشي من أن يتصور ولاس ـ عندما ينشر دارون كتابه ـ أنه خانه وسرق نظريته، ولذلك بادر دارون ـ ورغم أنه كان قد أرسل نظريته قبل ذلك إلى جمعية (لينه) الإنجليزية، وكانت من الجمعيات العلمية المعروفة عالمياً ـ إلى استشهاد أصدقائه وزملائه على ما توصل إليه، وكان هؤلاء يشجعونه على مواصلة بحوثه إلى نشر كتابه «أصل الأنواع» بتاريخ (١٨٥٩/١٠/٢٤ م) ،وعندها شاهد هذه النظرية تنشر في العالم باسمه، فقد لاقى هذا الكتاب إقبالاً واسعاً بلغ حد بيع (١٢٥٠) نسخة منه في اليوم الأول لنزوله في الأسواق، كما تمت ترجمته إلى اللغات الحية العالمية يومذاك في غضون شهر واحد من ذلك التاريخ .

موقف الكنيسة العنيف من نظرية دارون

ورغم أن دارون لم يتحدث في كتابه عن النوع الإنساني إلى النوع الإنساني وكيفية خلق الإنسان إلا أنّ أرباب الكنيسة فهموا من كلامه انتساب الإنسان إلى الحيوانات والقرود، ولذلك شنوا هجوماً لاذعاً عليه، وعقدوا ندوات وحوارات من أجل ذلك، وقد احتدم الجدال في أحدها بين أحد المؤيدين المتحمسين لدارون اسمه (هكسلي) واحد القساوسة اسمه (وفيلبر فورس) الذي قال: لو صحت نظرية دارون لكان أصل الإنسان قرداً، ولأن الله قد خلق الإنسان، فهذا يعني أن نظرية دارون ليست صحيحة، ثم التفت إلى (هكسلي) ووجه خطابه إليه أمام الحاضرين في هذه الندوة التي عقدت في مقر الجمعية البريطانية، وقال: أرجو منك أن تخبرنا هل أن جدتك أم جدك كان قرداً؟ فأجاب (هكسلي): لا ينبغي للإنسان أن يخجل من أن يكون جده قرداً، ولكن إذا كان ثمة جد أخجل من الانتساب إليه وذكره فهو الإنسان المتلون المنافق اليائس من نجاحه في نشاطاته في المجال الذي تخصص به، والذي يتدخل في مسائل علمية لا يعرف عنها شيئاً .

كما ينقل أن قساً كان يتحدث للتلاميذ في قاعة الدرس عن خلق الإنسان وآدم وحواء وكان ينقل نصوصاً من الكتاب المقدس بهذا الشأن، فقام أحد التلاميذ وقال: يا سيدي، إن أبي يقول: إننا من سلالة القرود ولسنا من ذرية آدم وحواء! فنظر القس إليه بنظرة باردة وقال: إننا ـ يا عزيزي ـ نتحدث عن خلق النوع الإنساني عموماً وليس حديثنا عن عائلتك، فلعل ما يقوله أبوك صحيحاً !!

دارون والأنواع الأصلية للكائنات الحية

أيد دارون مبدئياً نظرية لامارك بشأن تأثير البيئة، وصرح بأن الأوضاع البيئية تؤثر على الكائن الحي وتؤدي إلى إيجاد تغييرات في شكله، وجميع هذه التغييرات اكتسابية تدريجية متصلة، وهي تنقل إلى الأجيال اللاحقة، وما لا ينتقل وراثياً منها هو استثنائي ونادر، وقد صرح في آخر كلامه بالنتيجة المحورية التي توصل إليها حيث يقول: ((اعتقد أن جميع الحيوانات قد تطورت من أربعة أو خمسة أنواع أولية، كما أن جميع أنواع النباتات ترجع إلى أربعة أو خمسة أنواع أولية أو أقل من ذلك. لقد أوصلتني إلى هذه النتيجة أوجه التشابه الموجودة بين فصائل وأنواع الحيوانات والنباتات، بل وجعلتني أتقدم خطوة أخرى أبعد من ذلك، أي جعلتني أتصور أن جميع أنواع الحيوانات والنباتات ترجع إلى أصل أولي واحد)) .

لقد عرض دارون كثيراً من الأدلة لإثبات نظريته، واهتم خاصة بالأدلة المستفادة من التشريح المقارن وعلم التاريخ الطبيعي والجيولوجيا وعلم المتحجرات، فقد كان يجمع متحجرات فسيلية لحيوانات مختلفة من حقب التاريخ الطبيعي المختلفة وطبقات الأرض، ثم يجري مقارنة بينها؛ لكي يحصل على النتيجة المطلوبة وهي نفسها النتيجة التي يحصل عليها من خلال مقارنة التغييرات التي تحصل في أجنة الإنسان والحيوانات الأكثر تكاملاً بالتغييرات التي تحصل في أجنة الحيوانات الأخرى .

انتقادات علماء الأحياء لأفكار دارون

وقد وجه علماء الأحياء ـ إضافة إلى رجال الدين ـ انتقادات كثيرة

لنظرية دارون في حياته رغم أن الاستدلالات التي قدمها دارون تميزت بأنها استدلالات لم يشهد تاريخ علم الأحياء والطبيعة نظيراً لها في شموليتها ومتانتها المنطقية، لقد كان دارون يرد على هذه الانتقادات، وكان إذا لم يستطع تقديم أجوبة مقنعة على بعضها علل ذلك بعدم استكماله للبحث بشأنها وبالنقص الموجود في الوثائق المرتبطة بعلم المتحجرات، فقد كان عالماً بهذه الانتقادات من جهة ومعتقداً بصحة نظريته من جهة ثانية، يقول دارون:

((عاشت حيوانات متنوعة في حقب تاريخ الأرض المختلفة، وقد استمرت الحقبة الأولى والأقدم منها ملياري سنة، ولا توجد آثار على عيش كائنات حية فيها، أما الحقبة الثانية فقد استمرت مليار سنة، وتوجد آثار عيش كائنات حية بسيطة من ذوات الخلية الواحدة، وكذلك حيوانات بحرية غير متطورة، في حين توجد آثار عيش الزواحف والبرمائيات واللافقريات في الحقبة الثالثة التي استمرت (٣٠٠) مليون و (٦٠٠) سنة، أما الحقبة الرابعة التي استمرت (٧٥٠) مليون سنة، فقد ظهرت فيها الآثار الأولى للثدييات والأسماك والطيور، في حين ظهرت الموجودات الأكثر تكاملاً والحيوانات الشبيهة بالإنسان في الحقبة الخامسة وهي الحقبة الحالية وعمرها (٧٥) مليون سنة، ونرى آثار ظهور النوع الإنساني منذ المليون سنة الأخيرة منها)) .

ويرى دارون في نظريته، أن هذه الأنواع من الكائنات الحية مترابطة فيما بينها، بمعنى أن بعضها مشتق من بعضها الآخر في حركة تطورية تكاملية، والإشكال الذي يثار ضد نظرية دارون فيما يرتبط بهذه النقطة هو: إذا كانت هذه السلسلة والحركة التكاملية موجودة فعلاً، فلماذا لازالت توجد جميع أنواع الكائنات من أبسطها تكويناً ـ أي الحيوانات ذوات الخلية

الواحدة ـ إلى أكثرها تكاملاً وهو الإنسان؟ فلماذا لم تتكامل وتتطور تلك الكائنات الدانية؟ هذا أولاً، وثانياً: لماذا لاتوجد أنواع تشكل المراحل الوسطية بين هذه الأنواع، وبين الإنسان والقرد مثلاً؟ ولماذا لا توجد أية متحجرات فسيلية تدل على وجود هذه الكائنات الوسطية في السابق أيضاً ؟

يقول دارون مجيباً على السؤال الأول: لا توجد ضرورة لتطور جميع الحيوانات وتكاملها، بل من المحتمل أن بعضها لم تكن محتاجة أصلاً للتطور والتكامل؛ لأنها كانت تعيش في أوضاع بيئية لا تضطرها إلى تغيير شكلها من أجل الحصول على الطعام والمسكن، أما الكائنات التي مرت بهذه المراحل من التطور والتكامل التي ذكرتها فهي التي اضطرت إلى التنازع فيما بينها من أجل البقاء. ولذلك فنحن نرى اليوم جميع هذه الأنواع من الكائنات الحية .

أما بالنسبة للسؤال الثاني، فجواب دارون هو :

إن الحقب الزمنية التي عاشت فيها الأنواع المشتركة ـ أي التي تمثل المراحل الوسطية بين الأنواع ـ قصيرة للغاية مقارناً بالحقب التي كانت تعيش فيها هذه الأنواع نفسها، في حين يرجع تأريخ أغلب المتحجرات الفسيلية الموجودة لدينا إلى حقب استمرت ملايين القرون، ولذلك لم نعثر على متحجرات فسيلية لتكون الكائنات التي عاشت في حقب زمانية قصيرة، وهذا الحكم يشمل القرود أيضاً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ المتحجرات الفسيلية تتشكل من انطمار الكائنات الحية في المستنقعات والمياه والرمال، وأجدادنا (القرود) كانوا أذكى من أن يموتوا بهذه الطريقة، ولذلك لم تبق لهم متحجرات فسيلية .

داروِن والاشتراك في أصول الصفات بين الإنسان والحيوان

وانتهى المطاف بداروِن إلى نشر كتابه ((أصل الإنسان)) في سنة ١٨٧١ م، أعقبه نشره لكتابه الآخر ((العواطف في الإنسان والحيوانات)) الذي سعى فيه إلى نفي جميع أشكال الاختلافات الكبيرة المتصورة بين الإنسان والحيوان، وإثبات أن جميع الخصائص الجسمية والنفسية للإنسان والحيوانات، الأكثر تكاملاً ما هي إلا صفات مطورة عما هو موجود في الحيوانات الناقصة غير المتكاملة؛ وهذا الحكم يصدق حتى على ذكاء الإنسان وعقله الذي يمثل أرقى ما في عالم الطبيعة فهو أيضاً يمثل الحالة الكاملة لتطور عقل القرد. ولذلك كان داروِن يجري باستمرار مقارنات بين البدائيين من النوع البشري والمتكاملين من القرود، وقد اعتبر أن من الآثار والظواهر الدالة على اشتراك الإنسان مع الحيوانات في الأصل النوعي، هي الإصابة بالأمراض المشتركة والتغييرات التي تظهر في الجنين وفي رحم الأُم، ووجود بقايا من خصائص الأجداد (القرود) في الإنسان، مثل العضلات التي تحرك أذن القرد، فهي موجودة في الإنسان، لكنها ضامرة لا تنمو إلا في بعض الحالات الاستثنائية، ووجود الشعر في بدن الإنسان خاصة تحت أبطية وصدره، وكذلك وجود بقايا الجفن الثالث في زاوية عين الإنسان .

كما قام بدراسة آثار وجود أصول الصفات التي يتميز بها الإنسان في الحيوانات، وخاصة أنواع القرود المتطورة، مثل مميزات: اعتدال القامة، صورة الوجه، طريقة تحريك اليد، وحتى الصفات النفسية، مثل التصور والتوهم والتخيل والتجريد والتعميم، فقد أجرى تجارب بشأنها واكتشف وجودها ـ ولكن بحالة ناقصة ـ في القرود، بل وقال: إن الصفات المعنوية أيضاً مثل:

حبّ أبناء النوع، التضحية، العواطف والأحاسيس موجودة في الحيوانات الكاملة (يقصد بعض أنواع القرود)، ولذلك فلا يوجد لدينا ما يدل على أن الإنسان مستثنى من هذا النظام الطبيعي الكامل والقاعدة الشاملة. ولذلك فنحن نشترك مع القرود في وحدة الأجداد !

وهذا يعني أن دارون يعتبر القرود إخوة وأخوات لنا، وليسوا أجداداً لنا، فنحن نشترك معهم في الأجداد.

رغم أن دارون شن حرباً صريحة ومباشرة بكتابه (أصل الإنسان) ضد رجال الكنيسة وأثار غضبهم إلى درجة جعلتهم يحكمون بكفره وإلحاده وإهدار دمه، إلا أنه لم ينكر ـ وإلى نهاية حياته ـ وجود الخالق، بل صرح أن الانتخاب الطبيعي ناشئ من قوة موجودة فوق الطبيعة، وكان يعتقد أن سر الخلق يبقى لغزاً يعجز الإنسان عن حله .

العلم الحديث ونقض الأساس الوراثي لنظرية دارون

ما هو موقف العلم الحديث من نظرية دارون؟ بعد سنة من موته اكتشف عالم بلجيكي مشهور متخصص في علم الأجنة اسمه (وان بندن) كيفية التكاثر في الحيوانات، وفتح بهذا الاكتشاف عصراً جديداً في علم الأحياء، فقد أثبت أن مبدأ خلق الجنين هو اتحاد نطفة الأب المسماة (أسبرماتوزوئيد ـ الحويمن المنوي)، ونطفة الأم المسماة (أوفل ـ البيضة).

وليست هاتان النطفتان سوى موجودين يتكون كل منهما من خلية واحدة، ويؤدي اتحادهما ثم حدوث انشطارات متكررة فيهما إلى تكوين الإنسان الكامل ـ أو أي موجود آخر ـ بعد المرور بمراحل معينة. من هنا

يتضح أن الوليد هو تبع لوالديه، ولا يوجد طريق لانتقال الصفات وراثياً إلى الأجيال اللاحقة إلا عبر تلك الخليتين، في حين كان لامارك وداروين يعتقدان بأن جميع التغييرات التي تحدث في الكائن الحي ـ سواء بتأثير البيئة أو بواسطة التربية والتعليم وأي عامل آخر ـ تنتقل وراثياً كاملة إلى الأجيال اللاحقة، وهذا ما دحضته التجارب والبحوث العلمية المعاصرة التي أثبتت أن الصفات المكتسبة لا تورث.

الصفات المكتسبة لا تنتقل وراثياً

لقد أجروا كثيراً من التجارب فيما يرتبط بكل حالة من حالات الصفات المكتسبة التي تنتج من: قطع عضو معين، الحصانة من الأمراض البيئة، درجة وطبيعة الاستفادة من الأعضاء، التعليم والتربية، ونحن نذكر هنا نموذجاً واحداً من التجارب التي أجريت بشأن كل عامل من هذه العوامل :

فيما يرتبط بقطع الأعضاء، قاموا بقطع أذناب (١٩٥٢) فاراً من أجيال متعاقبة بلغ عددها (٢٢) جيلاً، فلاحظوا أن الفأر المتولد من الجيل الأخير قد ولد بذنب طبيعي وسليم بالكامل، وإذا قارنا الأمر بالإنسان فإن تعاقب (٢٢) جيلاً فيه يستغرق نحو (٥٠٠) سنة أو خمسة قرون .

ثم تنبهوا إلى أن المسلمين وقبلهم اليهود ملتزمون بختان الذكور من أولادهم منذ قرون متمادية، ولكن دون أن تتحول هذه الصفة المكتسبة إلى صفة وراثية، ولا زال المواليد الجدد يولدون وهم غير مختونين، وأوضح من ذلك هو مثال غشاء البكارة عند الفتيات، فالمعتاد منذ بداية ظهور النوع الإنساني فض هذا الغشاء عند التزاوج، ورغم ذلك لا زالت الأناث يولدن

وفيهن غشاء بكارة سالم بالكامل .

واستناداً لذلك يتضح أن قطع العضو يؤدي إلى حالة كاملة من عدم الاستفادة منه، ورغم ذلك فإن هذه الصفة المكتسبة لا تنتقل وراثياً إلى الاجيال اللاحقة.

أما فيما يرتبط بالأمراض والحصانة منها، فقد أجروا تجارب منها أنهم أطعموا مجموعة من إناث الأرانب الحوامل محلول النفثالين المركز المخلوط بالزيت بمقدار نصف غرام يومياً وعلى مدى عشرين يوماً، وهذا المحلول يؤدي إلى تكدير عدسة عين الأرنب، فلاحظوا أن هذا الأثر يظهر في الجيل الأول فقط من ذرية هذه الأرانب، إذ ولدوا بعدسة عين كدرة، أما أفراد الجيل الثاني فقد ولدوا بعيون سلمية بالكامل لا أثر فيها لهذا المرض، الأمر الذي يثبت أن الأمراض والحصانة الناشئة منها أيضاً لا تنتقل وراثياً إلى الأجيال اللاحقة .

وقد قام عالم الأحياء (تين) بجعل (٦٩) جيلاً متعاقباً من ذبابة الندى (دروزفيل)[١] يعيشون في الظلام، ثم نقل آخر ذبابة ولدت من آخر جيل من هذه الأجيال إلى النور فوجد أن عيش كل هذه الاجيال من آبائها وأجدادها في الظلام لم يؤدّ إلى إحداث أبسط تغيير في تكوين عينها أو تركيبها .

وإذا قارنا هذه التجربة بالإنسان فإن المدة التي يستغرقها تعاقب (٦٩) جيلاً من أجياله هي حدود (١٥٠٠) عاماً، وهذا يعني أنه لو عاش آباؤنا

(١) تم اختيار هذا النوع من الحيوانات؛ لأنه ثاني حيوان ـ بعد الفأر ـ في قوة التكاثر.

وأجدادنا في ظلام كامل على مدى خمسة عشر قرناً لما أثر ذلك على قدرة البصر في عيوننا نحن، ولبقيت عيوننا على ما هي عليه الآن. وهذا الأمر يثبت أن استعمال أو عدم استعمال العضو لا يؤدي إلى انتقال الآثار الناتجة من ذلك وراثياً إلى الأجيال اللاحقة.

أما العامل الآخر فهو البيئة، وهي تؤثر على الكائنات الحية، وتوجد تغييرات في أشكالها، وقد أجرى الباحث (سومر) اختبارات بهذا الشأن سنة (١٩١٥)، إذ وضع مجموعة من الفئران البيضاء في غرفة تبلغ درجة الحرارة فيها (٢٢) درجة مئوية، ووضع مجموعة أخرى من هذه الفئران في غرفة ثانية تبلغ درجة الحرارة فيها صفراً، وأبقاهما فيهما مدة ستة شهور، فلاحظ أن أذناب وأرجل وآذان أفراد المجموعة الأولى قد طالت بنسبة (٢٢ـ٣٨ ٪) مقارنة بأذناب وآذان وأرجل المجموعة الثانية. التي بقيت طوال هذه المدة في الغرفة الباردة، ولما أرجع هاتين المجموعتين إلى أوضاع عادية متشابهة لاحظ أن هذه التغييرات لم تنتقل إلى أولادهما، فقد ولدت فئران متشابهة من أفراد هاتين المجموعتين .

أما بالنسبة لعامل التعليم والتربية، فالشك لا زال قائماً بشأن انتقال التغييرات التي يوجدها في جيل معين من الكائنات الحية إلى أعقابها، فقد قام العالم الروسي المشهور (باولوف) بتدريب مجموعة من الفئران على التوجه إلى محل طعامها فور سماعها لصوت جرس كهربائي، وقد قام بتكرار هذه العملية (٣٠٠) مرة حتى اعتادت الفئران على التوجه إلى محل طعامها فور سماعها لصوت الجرس، أما في الجيل الأول الذي تولد من هذه المجموعة فقد احتاج إلى تكرار هذه العملية إلى (١٠٠) مرة فقط حتى اعتادت فئران هذا الجيل

على ذلك، ثم احتاج إلى تكرار هذه العملية (٣٣) لتعليم الجيل الثاني على ذلك، وإلى تكرارها (٢٠) مرة، ثم (٥) مرات لتعليم الجيلين اللاحقين، وبناءً على ذلك استنتج إن الأجيال اللاحقة لن تحتاج إلى التعليم وتكرار هذه العملية لتعويدها على هذا العمل، بل إنها ستتوجه إلى طعامها فور سماعها صوت الجرس الكهربائي .

لكن الباحث (ماك دوبين) قام سنة (١٩٤٢) بتجارب أعطت نتائج مختلفة، فقد قام بتعليم وتعويد مجموعة من الفئران على لزوم طريق واحد من مجموعة من الطرق الملتوية والمتعرجة تحمل اسم طرق ((لابيرنت)) للوصول إلى محل طعامها، وبعد فترة وجد أن الفئران تختار أقصر هذه الطرق للوصول إلى طعامها. ثم قام بإجراء هذا الاختبار نفسه على أولاد هذه الفئران والأجيال اللاحقة منها، فوجد أن الأمر يستلزم بذل المقدار نفسه من التمرين والوقت الذي بذل مع آبائها لتعويدها على ذلك .

من هنا يتضح عدم التوصل إلى نظرية قطعية ثابتة بشأن توارث الصفات المكتسبة نتيجة للتعليم والتربية، ولكن المقدار الثابت هو أن الصفات المكتسبة من قطع الأعضاء، الاستفادة أو عدم الاستفادة منها، آثار البيئة، والأمراض لا تنتقل بالتوارث إلى الأجيال المتعاقبة، وبذلك انهار الأساس الأول الذي قامت عليه نظريتا لامارك ودارون؛ لأنهما تستندان إلى القول بتوارث الصفات المكتسبة .

الجينات الوراثية وآثار عامل الانتخاب الطبيعي

لقد أثبت علم الأحياء (البيولوجيا) أن الصفات الوراثية تنتقل إلى

الأولاد بواسطة مجموعة من الأشرطة موجودة في نواتي الحويمن المنوي والبويضة تسمى ((الكروموسومات)) التي توجد فيها أجزاء أصغر تسمى ((الجينات)) أو الوحدات الوراثية، وهي وإن لم تكتشف بعد حقيقتها إلا أن المقدار الثابت هو كونها موجودات حية؛ لأنها تتغذى وتنمو، وتنتقل بواسطتها ـ من الآباء إلى الأبناء في الإنسان والحيوانات ـ مختلف أنواع الصفات الوراثية الجسمية مثل الطول والحجم واللون، بل وحتى الصفات النفسية والمعنوية .

إذن، فالجينات هي التي تحمل الصفات والخصوصيات الوراثية، وهي ثابتة باقية بحيث إذا لم تظهر بعض هذه الصفات في الجيل اللاحق فإنها تبقى محفوظة وتظهر في أجيال لاحقة، فاختفاؤها يكون مؤقتاً .

لقد أجريت كثير من التجارب والاختبارات في هذا الباب، منها التجارب التي قام بها (مندل)، فقد أجبر مجموعتين من الفئران البيض والرمادية على التزاوج، فكان لون جميع أفراد الجيل الأول الناتج من تزاوجهما رمادياً، ولذلك فقد عرفوا صفة اللون الرمادي باسم ((الصفة الغالبة)) ، وصفة اللون الأبيض بأنها ((الصفة المغلوبة)) ، ولكن عندما أجبر أفراد الجيل الأول على التزاوج كان لون فأر واحد من كل أربعة فئران من أفراد الجيل الناتج من هذا التزاوج رمادياً خالصاً ولون الفأر الثاني أبيض خالصاً، أما الثالث والرابع فقد كان لوناهما خليطين من الأبيض والرمادي. فإذا تزاوج الفئران البيض فيما بينهم فإنهم سيولدون فئراناً بيضاً في جميع الأجيال المتعاقبة، وكذلك حال الفئران الرمادية، ولكن الحال يختلف مع الفئران الهجينة ذوات اللون الخليط، فإن تقسيم أولادها سيكون طبق

القاعدة الأولى، بمعنى أنها ستنجب من كل أربعة فئران، فأراً أبيض خالصاً، وآخر رمادياً خالصاً، واثنين هجينين في لونيهما .

وقد استنتجوا من هذه التجربة وتجارب أخرى غيرها أن بالإمكان اكتشاف الصفات الوراثية البسيطة في الحيوانات البسيطة طبقاً لقواعد ومعادلات معقدة، أما بالنسبة للصفات التركيبية والحيوانات الأكثر تكاملاً وأعضاء، فإن طبيعة توارثها لازالت غامضة، وليس لعامل الانتخاب الطبيعي دور في ذلك. وهذا يعني أن البحوث والتحقيقات العلمية تنسف الأساس الثاني الذي تقوم عليه نظرية دارون .

ظهور نظرية الطفرة

في خضم انشغال مؤيدي واتباع نظريتي لامارك ودارون بالبحث والجدل، قدم عالم بلجيكي اسمه (هوغو دوفريس) ـ وهو من مشاهير علماء النبات ـ نظرية جديدة لعالم العلم والبيولوجيا بالخصوص، عرفت فيما بعد بنظرية ((الطفرة)) الوراثية أو نظرية ((موتاسيون)) ، فقد اكتشف هذا العالم أن صفات بعض البذور تتغير بعد نموها رغم تشابهها الكامل قبل نموها بباقي أفراد نوعها. ولهذا التغيير الذي يحدث في المميزات الوراثية للموجودات أربع خصائص هي:

١ ـ أنه يظهر بصورة مفاجئة، وهو يبرز عند ظهوره خصوصياته بحدّها الأقصى، بمعنى أنه يمثل طفرة مستقلة ولا يكون ظهوره تدريجياً متصلاً.

٢ ـ لا يوجد أي ارتباط بين هذا التغيير المفاجئ والبيئة التي يحدث فيها، ولا توجد علة معروفة وواضحة لذلك، بمعنى أنه يحدث لأحد فردين من نوع واحد من الحيوانات أو النباتات يعيشان في أوضاع وبيئة واحدة، ولا يحدث في

الثاني.

٣ ـ أن هذه الطفرة أو التغيير المفاجئ يحدث في النباتات والحيوانات بدرجات مختلفة من الشدة والضعف، فقد يتجسد أحياناً بصورة اختفاء العين أو عمى العينين معاً أو إحداهما في أحد الحيوانات، أو تغيير لون حيوان آخر أو سقوط شعر حيوان ثالث.

٤ ـ أما الخاصية الرابعة وهي الأهم، فهي أن هذه الطفرة تترك آثارها على الجينات، وينتقل التغيير الحادث إلى الأجيال اللاحقة وراثياً .

وقد توصلوا إلى أن ظاهرة الطفرة لا تنحصر في دائرة النباتات، بل هي موجودة في جميع الكائنات الحية وفي جميع الأزمان وحقب عمر الأرض، وغاية الأمر هي أن أغلب الصفات الناتجة من هذه الطفرة تكون من نوع الصفات المغلوبة، بمعنى أن النوع الحامل لها يختفي بصورة تدريجية إذا لم يكن مستقلاً، أي إذا تزاوج مع الأنواع الأخرى، أما إذا بقي مستقلاً فإنه سيولد نوعاً جديداً فمثلاً ظهر النوع المعروف باسم ((مرينوس)) من أنواع الخراف، نتيجة لظاهره الطفرة من والدين من الخراف العادية في استراليا سنة (١٨٢٨)، فقام راعيهما بعزلهما عن باقي الخراف وتربيتهما بصورة مستقلة، فكانت النتيجة تكاثر هذا النوع من الخراف وانتشار أفراده في أقطار الأرض، ويتم اليوم أخذ صوف لطيف وغالي الثمن من هذا النوع .

ويبقى هنا سؤال مهم يرتبط بهذا الموضوع هو: هل يمكن للإنسان التدخل والتأثير في عمل هذه الجينات التي تختص بالدور الأساسي في تكوين الكائنات الحية وتمتاز بهذه الدرجة من الثبات والمقاومة فلا يمكن تغيير مكانها إلا طبقاً لمعادلة معينة ؟

الجواب عن هذا السؤال هو بالإيجاب، إذ يقول الباحثون والعلماء: نحن نستطيع القيام بذلك، ولكن المشكلة تكمن في أن العلم لم يكتشف بعد طبيعة العلاقة بين العامل المؤثر والحادثة أو المعلول أو الظاهرة الناتجة عنه فمثلاً قاموا بتمرير أشعة غير نقية من نوع ((أشعة أكس)) على جنين الفار فأدى ذلك إلى ظهور صفات غير عادية فيه، مثل زوال عينيه بالكامل أو إصابتهما ـ أو احداهما ـ بالعمى، ولكنهم عجزوا عن اكتشاف العلاقة بين تمرير الأشعة على الجنين وظهور هذه الآثار .

مقارنة بين نظريات التغيير النوعي

والآن، وبعد ان اتضح عدم إمكان تطور الكائنات الحية وتكاملها استناداً إلى عاملي الانتخاب الطبيعي وانتقال الصفات (المكتسبة) وراثياً طبق ما تقوله نظريتا دارون ولامارك، نلاحظ هنا أن بالإمكان حدوث تبدل الأنواع وتطور الكائنات الحية وتكاملها، وذلك استناداً فقط إلى ظاهرة الطفرة والتغيير المفاجئ، ولكن من المفيد هنا أن نجري المقارنة التالية :

قال لامارك: إن الفأر الأعمى كان بصيراً في بداية أمره، وكانت له عين، لكنه فقدها تدريجياً، لأنه عاش مدة طويلة في الكهوف فلم يكن بحاجة لها. أما دارون فقد رفض هذه النظرية وقال: إن الفأر الذي نراه أعمى اليوم هو من نوع الفئران العمياء التي انقرضت بسبب نقص هذا العضو (العين) فيها، إذ جعلها عاجزة عن مقاومة منافسيها في معركة التنازع من أجل البقاء عندما خرجت من كهوفها المظلمة، أما الفئران التي بقيت تعيش مع باقي الموجودات العمياء في كهوفها ـ ومنها هذا الفأر الذي نراه اليوم ـ فقد كتب لها البقاء؛ لأنها لم تكن بحاجة للاستفادة من حاسة البصر، ولذلك فإن عامل

الانتخاب الطبيعي هو الذي أوجب أن تعيش الفئران العمياء في الكهوف والظلمات .

هذا ما يقوله لامارك ودارون، أما الذي يؤيد نظرية موتاسيون فهو يرفض كلا هذين القولين ويقول: إن الذي حدث هو أن تغييراً مفاجئاً حصل على نحو الطفرة في مجموعة من الفئران (أو كائنات حية أخرى) أدى إلى ولادتها عمياء، وهذا التغيير المفاجئ لم يضر الفئران التي تعيش في الكهوف المظلمة، بل أضر بالفئران التي تعيش في النور ولذلك انقرضت .

من هنا يتضح أن نظرية الطفرة أو نظرية موتاسيون تؤمن بعامل يشبه الانتخاب الطبيعي، لكنها تسميه ((الانتخاب الحذفي أو الإلغائي)) .

ولنضرب مثالاً آخر للمقارنة بين هذه النظريات، فنجد لامارك يقول: إن الأغشية التي تربط بين أصابع الطيور البحرية قد ظهرت وقويت بصورة تدريجية نتيجة استخدام هذه الطيور لأقدامها في السباحة، وهذا ما يرفضه دارون ويقول: كلا إن الكائنات الحية التي كانت تسبح في الماء هي التي استفادت أكثر من هذه الأغشية من بين الكائنات الحية التي كانت توجد فيها هذه الأغشية، فبقيت تلك وانقرضت هذه. ونظرية الطفرة تؤيد تقريباً القول الثاني، فهي تقول: لقد وجدت هذه الأغشية ـ فجأة وعلى نحو الطفرة ـ في مجموعة من الطيور دون علة واضحة ودون هدف خاص، فأضرت بالطيور التي تعيش في البر؛ لأنها عرقلت تحركها ولذلك انقرضت، لكنها كانت مفيدة للطيور التي كانت في بيئة مائية، ولذلك بقيت .

عجز هذه النظريات عن تفسير التناسب الخلقي والبيئي

ثمة قضية يعترف بها جميع علماء الأحياء في أرجاء العالم، وهي ظاهرة

التناسب المثير للإعجاب بين الكائنات والأوضاع البيئية التي تعيش فيها، وكذلك بين الكائنات و أعضائها، وهذه الظاهرة تشمل جميع الكائنات الحية مهما كانت درجة تكاملها التكويني. ولو كان العلم الحديث قد أيد إمكانية انتقال الصفات المكتسبة وراثياً، لكان التفسير الذي قدمه لامارك أفضل تفسير لهذه الظاهرة، ولو لم يبطل العلم الحديث نظرية دارون في الانتخاب الطبيعي لصحت هذه النظرية ـ بحدود معينة ـ في تفسير هذه الظاهرة. ولكن العلم الحديث لم يؤيد التفسير الذي قدمه لامارك، وكذلك الحال مع التفسير الذي قدمته نظرية دارون .

أما بالنسبة لنظرية الطفرة ((نظرية موتاسيون)) فأنتم تلاحظون بوضوح ضعف منطقها ونقص تفسيرها لظاهرة التناسق الدقيق بين الكائنات الحية وأعضائها وأوضاعها البيئية المشار إليها، فالتفسير الذي تقدمه هذه النظرية هو أشبه ما يكون بالهلوسة الجزافية التي لا تستند إلى أي منطق سليم، وهذا ما صرح به ـ وبكل وضوح ـ الطبيب الفرنسي المعروف (روفير) ـ وهو متخصص في علم التشريح التطبيقي ـ، فقد ألف كتاباً عن هذه النظرية حمل عنوان ((الحياة والغائية)) انتقد فيه نفي هذه النظرية للهدفية في حدوث الطفرات ونفيها لوجود الارتباط بينها وبين الأوضاع البيئية، وقال: ((إن القول بأن هذه الطفرات (التغييرات المفاجئة) تحدث دون وجود هدف معين وغايات محددة لها، يفضي إلى نفي وجود هذا التناسق والتناسب الموجود في عالم الكائنات الحية، وهو تناسق لا يمكن لأحد إنكاره)) .

إن كل ما تقدم في هذا الحديث هو عبارة عن مواضيع علمية بحته، يتفق عليها جميع علماء الأحياء والطبيعة، وهي ليست وليدة أي شكل من أشكال

العقائد الشخصية أو الدينية، فالبحث بشأن موقف الدين من قضية مبدأ الحياة أو عنصر الغائية والهدفية فيها وكيفية خلق الإنسان، هو بحث مستقل ينبغي التطرق إليه في ندوات أخرى. لنلاحظ هنا ما يقوله بهذا الصدد الدكتور محمود بهزاد، فهو أُستاذ في علم التطور والتكامل، وله كثير من الدراسات والمؤلفات فيه، كما عقد عدة ندوات لعرض أفكاره، وقد أدركت من طيات كلامه أنه ملحد، بل معاد للدين وإن لم يصرح بذلك في كتاباته، لكنه واضح في كلماته، وهو يميل بقوة إلى أن يكون أصل الإنسان قرداً، وهذا ما صرح به بنفسه في بعض محاضراته، لكنه رغم ذلك يقول في آخر كتابه ((داروينسم ـ الدارونية)) ، وهو يلخص نظريات العلماء بشأن هذا الموضوع:

((إن امكانية إحداث تغييرات في الكائنات الحية أمر متفق عليه، سواء تم ذلك بطرق اصطناعية أو طبيعية، لكننا لا نستطيع ـ مع الأسف ـ إجراء اختبارات مباشرة على فصائل هذه الكائنات؛ لأنها تكونت في أزمان قديمة جداً، لكن علوم المتحجرات والتشريح المقارن والأجنة قد أيدت ـ ولو بحدود معينة ـ ظهور هذه الفصائل عن طريق التبدل النوعي، ولكن يجب الإقرار بأن أياً من نظريات علماء الأحياء لا تقدم تفسيراً كافياً لظهور ((الشعب)) ، كما أن من المحال أن يكون ظهور هذا التناسق المشهود في تكوين الموجودات قد جاء على نحو الصدفة؛ لأن ((الطفرة)) تقترن دائماً بإزالة أحد الأعضاء ولا تولد أبداً عضواً جديدة، ولذلك فنحن حينما نعجز عن تفسير ظهور عضو جديد، فإننا من الطبيعي أن نكون عاجزين عن تفسير ظهور شعب الكائنات الحية وتبدل بعضها إلى بعض)) .

المحاضرة الخامسة عشرة

شبهات وردود

التوحيد وشبهة وجود الشرور

الجواب العقلي الفلسفي

القسم الأول

قلنا ـ في نهاية حديثنا السابق بشأن التوحيد ـ: توجد بعض المسائل ينبغي عرضها طبقاً لرؤية أصل التوحيد، منها مسألة التكامل، إذ يقول بعض المنكرين: إن تمامية برهان النظم الذي يستدل به الإلهيون على وجود الله قائمة على أساس القول بأن الأشياء ـ وخاصة أنواع الكائنات ـ قد ظهرت إلى الوجود دفعة واحدة، ولكن من الممكن استناداً إلى نظرية التطور والتكامل إرجاع ظهور أنواع الكائنات الحية ـ وهي التي يحتج بها الإلهيون بالدرجة الأولى ـ إلى تأثير القوانين الطبيعية البسيطة والخالية من قوة الإدراك والشعور دون الحاجة إلى افتراض وجود قوة مدبرة. وقد انتهينا من مناقشة ورد هذه الشبهة.

شبهة نقض وجود الشرور لبرهان النظم

أما الشبهة الثانية فهي أقدم من سابقتها وأهم، ومثارة لدى شريحة أوسع من الناس، وهي شبهة وجود الشرور وأشكال انعدام النظم في حركة عالم الخلق، يقول مثيرو هذا الشبهة مخاطبين للإلهيين: توجد ـ في مقابل أدلة النظم وإتقان الصنع التي تستدلون بها على وجود الخالق العالم المدبر الحكيم ـ أدلة أخرى تدل على عكس ذلك، لكنكم لا تذكرونها أبداً وتقتصرون على ذكر المجموعة الأولى من الأدلة، في حين أن من يتأمل في هاتين المجموعتين من الأدلة يضطر إلى التوقف عن الأخذ بدلالات أي منهما، فتبقى المسألة غير قابلة للحل عنده، ويتخذ موقف الشك تجاهها.

ويقـول مـثيرو هذه الشبهة أيضاً: صحيح أننا نرى أشكالاً من النظم في عالم الخلق، لكننا نرى إلى جانبها أشكالاً متنوعة من انعدام النظم والشرور لا تنسـجم مـع عقـيدة الإلهيين بوجود إله يدبر شؤون العالم، وأوضح دليل على ذلـك أن الجمـيع ـ حـتى الموحدين وأتباع الأديان الإلهية ـ يتذمرون باستمرار مـن الوضـع الموجـود ويطالـبون بتغـييره إمـا بالعمل أو بالدعاء، وإذا منعهم الحـياء مـن تحمـيل الله مسؤولية وجود هذه الشرور، ألقوا هذه المسؤولية على الدهـر أو الدنـيا وقـالوا: هكـذا هـو حال الدنيا أوالدهر؛ يخلقان الانحرافات ويظـلمان ويسـيران في مسـار مـنحرف، ويـندر أن تجد شجاعاً مثل الخيام يبدأ بالشـكوى مـن صـروف الدهـر والدنـيا ثـم يـبرئهما ويلقي مسؤولية وجود الشرور على من فوقهما فيقول :

اى چـرخ فلـك خرابي از كينه توست بـيدادگـري شـيوه ديرينه توسـت

اى خـاك اگـر سينة تو بشـكافند بـس گوهر قيمتي كه در سينه توست[1]

فهـنا يخاطـب الشـاعر الدهـر والفلك ملقياً اللوم عليهما، ونظائر هذا الخطاب كثيرة في شعره لكنه يقول في أبيات أخرى:

اجـرام كـه سـاكنان ايـن ايوانـند اسـباب تـردد خردمندانـند

هـان تـا سـر رشـته خـرد گـم نكـني كآنان كه مدبرند سرگردانند[2]

---

(١) الترجمه النثرية:

أيهـا الدهـر كـل فسـاد ينشأ من حقدك العتيد، فإن الظلم هو نهجك العريق، لو فتحوا صدرك أيها التراب، لوجدوا فيه من الجواهر الثمينة الشيء الكبير.

(٢) الترجمه النثرية:

فهـو يصـرح هـنا بـأن المدبرين أنفسهم حيارى لا يدرون كيف يدبرون الأمر.

المراد من الشرور والأسئلة المثارة بشأن وجودها

والمـراد مـن الشـرور الموجودة في عالم الخلق هي المصائب التي نراها في هـذه الدنيا مثل الموت، فلماذا يجب أن يكون الموت موجوداً إلى جانب الحياة؟ ولمـاذا وجـد العدم إلى جانب الوجود، والشيخوخة إلى جانب الشباب؟ ولماذا يوجد الفقر والظلم والجهل؟

إنـنا نـرى كـثيراً مـن الشـرور وأشكال انعدام النظم والتدبير في العالم سواء في الشؤون المرتبطة بحياة الإنسان أو غيره من الموجودات، مثل الحيوانات الـتي لا تقـع ضـمن دائـرة مسؤولية الإنسان، فلماذا تقع الزلازل وغيرها من الكـوارث الطبيعـية؟ إذا كـان ثمـة تدبـير ونظم يحكم عالم الوجود فلماذا تقع الزلازل بصورة مفاجئة فتدمر المدن وتدفن الآلاف من الأبرياء تحت الأنقاض؟ لمـاذا يتفشى أحد الأوبئة فجأة ويحصد الصغار والكبار والأبرياء والمذنبين دون تمـيز؟ بـل وكسؤال عام نقول: لماذا خلقت كل هذه الكائنات الحية التي تحتاج إلى طعـام دون توفـير مـا تحـتاجه مـن غذاء؟ إن النظام القائم هو نظام شريعة الغـاب والتـنازع مـن أجل البقاء، فالحيوانات يأكل بعضها بعضاً بسبب عدم توفـر مـا يكفـيها جمـيعاً مـن الغذاء، ولو كان المقدار اللازم من الغذاء متوفراً

تـثير الأجـرام الساكنة في هذا الكون، الحيرة لدى العقلاء، فاحذر، لكي لا تفقد عقلك مما ترى، فأهل التدبير أنفسهم حيارى.

لكان عدد المخلوقات أكثر بكثير من العدد الفعلي .

هذا هو ملخص شبهة وجود الشرور، وهي شبهة معروفة ويمكن تفصيل الحديث بشأنها أكثر مما تقدم، وقد أطنب في الحديث عنها القدماء والمعاصرون والشعراء والأدباء وغيرهم، بلغة الهزل أو الجد، ونظموا فيها أشعاراً[1] وأثاروها بأساليب وعبارات متنوعة، وإن كانت جميعاً تتمحور حول المضمون الذي ذكرناه آنفاً. وقد لاحظنا في أقوال الأوربيين خاصة شدة تركيزهم على هذه الشبهة وتصويرهم لها بأنها من المسائل المستعصية التي لا يمكن دفعها والعثور على رد لها، لكن الفلاسفة الإسلاميين عرضوا هذه الشبهة وسعوا لردها ضمن مسألة ((الخير والشر)) وهي من مسائل الإلهيات في كتب الفلسفة الإسلامية. وينبغي لنا هنا أن نعرض هذه الشبهة بمختلف أبعادها التي تطرق إليها هؤلاء الفلاسفة؛ لكي نتعرف على حقيقتها قبل مناقشتها .

تناول الفلاسفة لشبهة الشرور في رد الثنوية

لقد تطرق الفلاسفة إلى هذه المسألة ـ في أحد أبعادها ـ ضمن ردهم لأدلة ((الثنوية))؛ لأن وجود الشرور في العالم يشكل منطلقاً لتيار فلسفي ديني

---

(١) قبل حدود (٣٠ ـ ٤٠) عاماً نظم شاعر شيرازي اسمه (بهمني) قصيدة بهذا المضمون، حملت عنوان (اعتراض على الخلق)، ويقال إنها قرأت في الجمعية الأدبية، فنظم العقيد (اخكر) ـ وهو من نواب البرلمان سابقاً ـ قصيدة في ردها، ثم أجرى مسابقة لاختيار أحسن رد عليها، شارك فيها كتاب وشخصيات معروفة يومذاك في مختلف أرجاء إيران، ولكن معظم الردود لم تكن قوية، وقد تم جمعها في كتاب حمل عنوان (أسرار الخلق) وقد تم طبعه في تلك الأيام .

ظهر قديماً في إيران وقال: إنّ الأشياء تنقسم إلى نوعين: يشمل الأول الموجودات الخيرة، وهي صادرة عن حقيقة واحدة هي حقيقة الفاعل الموجد للخير، أما القسم الثاني فهو يشمل الشرور ومصدرها وجود آخر مستقل عن الأول؛ إذ يوجد مبدآن: (يزدان) و(أهريمن)[١]، فالأول هو مبدأ الخير، وهو منزه وبريء من المسؤولية عن أي من الشرور التي تقع في عالم الوجود، فلا علاقة له بها أصلاً، والثاني هو مبدأ الشر وإليه تنسب جميع الشرور .

شبهة وجود الشرور من زاوية العدل الإلهي

كما أثيرت هذه الشبهة بشكل آخر من زاوية العدل الإلهي، وذلك على النحو التالي:

لا يمكن تفسير وجود الشرور ومصاديق انعدام النظم في العالم إلا بأحد احتمالين: إما أن يكون مبدأ العالم فاقداً للعلم والشعور والحكمة، وهذا

---

(١) يسعى الزرادشتيون اليوم إلى إنكار هذه الفكرة القديمة ورفض الاعتقاد بأن (يزدان) و (أهريمن) مبدآن مستقلان للوجود، فهم يقولون اليوم بأن (أهريمن) هو مثل الشيطان الذي يعتقد المسلمون بوجوده (وسيأتي لاحقاً البحث في عقيدة وجود وماهية الشيطان، فهو بحث ضروري هنا)، اي أن أتباع الديانة الزرادشتية يسعون إلى القول بأن هذه الديانة تعتقد بالتوحيد وليس بالثنوية، وأنّ (أهريمن) هو من مخلوقات (يزدان) وليس مبدأ مقابلاً له.

ولكن أغلب الباحثين الذين درسوا هذا الموضوع يرفضون ذلك ويقولون: إن الزرادشتية تعتقد فعلاً بوجود مبدأين للعالم، وهذه هي العقيدة التي نقلها قدماء الفلاسفة تحت عقيدة الثنوية أو المجوس .

يعني أنّ ما يقع في العالم هو نتيجة للصدفة الطبيعية، أي أنه صادر عن مبدأ فاقد للشعور، وإما أن يكون هذا المبدأ عالماً لكنه غير عادل؛ لأن وجود الشرور ينافي العدالة.

وبعبارة أخرى فإن الأمر لا يخرج عن احتمالين: إما أن يكون مبدأ الكون فاقداً للعلم والشعور، ولذلك فهو يوجد هذه الشرور جهلاً، وهذا يعني عدم وجود مبدأ عالم ذي شعور؛ أو أن يكون عالماً ويوجد الشرور رغم ذلك، وهذا يعني فقدانه للعدالة، فكيف تثبتون وجود إله لهذا الكون يفتقد للعدالة؟

مراحل الرد الفلسفي للشبهة

لقد رد الفلاسفة الإسلاميون هذه الشبهة ضمن ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: بيان حقيقة الشرور ومنشئها.

المرحلة الثانية: بيان استحالة الفصل عقلاً بين الخير والشر، وذلك على النحو التالي:

البحث أولاً في المسألة التالية: هل يمكن عقلاً الفصل بين الخير والشر في نظام عالم الخلق؟ فإذا قلنا بإمكان ذلك يثار السؤال التالي: لماذا أوجد مبدأ العالم الشرور إلى جانب الخير؟ فهل الحال كذلك أم أن الخير والشر متلازمان إلى درجة يستحيل الفصل بينهما، بمعنى: إما أن لا يوجدا معاً وإما إذا وجد الخير فلابد من أن توجد معه الأمور التي تسمونها شروراً؟

المرحلة الثالثة: وقد تطرق إلى البحث بشأنها مفكرون من غير الفلاسفة، وهي تتمحور حول بيان كون ما تسمونها شروراً ليست شروراً

بالكامل (مطلقة) بل هي شرور نسبية ومن بُعدٍ واحد، إذ إنها تشكل منشأ لأشكال عدة من الخير[١]، فثمة فوائد كثيرة تحصل ـ أو تترتب حسب مصطلحات الفلاسفة ـ من المصائب والصعاب والشدائد والموت والشيخوخة، وقد تحدث كثيرون وبصورة مفصلة عن هذه الفوائد .

الجواب الإجمالي على شبهة وجود الشرور

عادة ما يجيب المتدين عن الأسئلة المتفرعة من الشبهة المتقدمة بجواب مجمل، فإذا سألته: لماذا تنزل بنا كل هذه المصائب والشدائد، ولماذا تصيبنا الأمراض، ولماذا .... ولماذا ...؟ تسمع منه هذا الجواب المجمل: توجد ـ ولا ريب ـ مصلحة في كل ذلك، فالله أعلم بما يصلح خلقه، ولابد من وجود حكم ومصالح من خلقه للموت والفقر والجهل والمرض .

ولا يخفى أن هذا الجواب المجمل يقنع المؤمنين فقط، ومرادي من وصف المؤمنين هنا ليس المتعبدين، بل الذين بلغ بهم الإيمان بعظمة نظم هذا العالم درجة من الرسوخ والقوة تجعلهم يشعرون بالجهل ـ قبل كل شيء ـ عندما يواجهون مثل هذه الأسئلة، وهذه حالة طبيعية في الإنسان، إذ إن كل من يشعر بعظمة شخص معين ولا يرى في أفعاله سوى حسن النظم والحكمة والعدالة لا يعترض على ما لا يعرف أو لا يفهم وجه الحكمة فيه من أعماله بل يقر بجهله ويقول: لا شك في وجود حكمة في هذا العمل، وجهلي بها لا ينفي وجودها .

---

(١) وهذا جواب آخر غير الجواب السابق الذي يقول بعدم إمكانية الفصل بين الخير والشر .

إن هـذا الجواب المجمل لا يفتقد الحجة والدليل، ولا يمكن أن نخطئ من يلـتزم بـه إذا كـان قد بلغ به حقاً درجة من الإيمان تجعل اعتقاده بحسن النظم وإتقـان الصنع وتوفـر الحكمـة والعدالـة في تدبـير هذا العالم قوياً وراسخاً، يستصـغر معه كل ما يراه من شرور ومظاهر انعدام النظم، ويقر بجهله بمكامن الحكمـة في وجودهـا فحالـه هي كحال الذي يدخل في مصنع مبني على درجة عالـية للغايـة مـن الـنظم والترتيـب والدقـة، ثـم يرى في إحدى زواياه أشياء يتصـور أولاً أنهـا زائـدة ولا فائدة منها للمصنع، ثم يتراجع عن هذا التصور ويقـول: إن مـن أنشـأ هـذا المصـنع بكـل هـذه العظمة والدقة والنظم المتقن لا يمكـن أن يغفـل عـن هـذه الأشياء، لابـد أنه قد وضعها هنا لحكمة معينة لا ينفي وجودها جهلي أنا بها .

إذن، فمـثل هـذا الجـواب المجمل مقنع لمن بلغوا هذه المرتبة من الإيمان، أمـا الذيـن لم يـبلغوا مـثل هـذه المرتبة من الإيمان فهم بحاجة ماسة إلى جواب تفصيلي، وهو الجواب الذي نعرضه فيما يلي :

المرحلة الأولى للجواب التفصيلي: تحليل ماهية الشرور

قلـنا: إن الجـواب التفصـيلي عـن الأسـئلة التي تتضمنها الشبهة مورد البحـث يشـتمل عـلى ثـلاث مـراحل، يـتم في الأولى بـيان ماهـية الشـرور وحقيقـتها. وللفلاسـفة هـنا كـلمة قـد تبدو للوهلة الأولى بسيطة ولا قيمة لها لكـنها في الواقـع كـلمة مهمـة ودقـيقة للغاية. وهي قولـهم: إن جميع الشرور أمـور عدمـية وليسـت أمـوراً وجودية، فالوجود هو خير محض، وكل ما ترونه شراً فهو عدم .

وهـذا القـول يعـني أن العـالم لا يـتكون مـن نوعـين مـن الوجـودات: وجـودات خـير ووجـودات شر، ولذلك فلا يبقى ثمة مجال للاعتراض القائل: لماذا خلـق مـبدأ الوجود وجودات الشر إلى جانب وجودات الخير؟ لأن جميع الشـرور هـي عـدم وأمـور عدمـية، فالموت ليس سوى ((عدم الحياة)) ، وخالق الحياة لم يخلق الموت كوجود مستقل، بل إن خالق الحياة هو خالق الحياة، وغاية الأمـر هي أن الحياة ما دامت محدودة بحد، فإن ما بعد هذا الحد هو العدم، كما هـو الحـال إذا خططـت خطـاً بطـول مـتر واحـد، فأنت هنا خالق لهذا الخط، لكـنك إذا وضـعت هـذا الخط إلى جانب خط طوله مترين وجدته فاقداً لخط طولـه مـتر واحـد دون أن يعـني ذلـك أن خلقـت ((عدم)) وجود هذا المقدار المفقود، بل الصحيح أنك لم تخلق هذا المقدار من الخط .

الشر عدم أو منشأ للعدم

وهكـذا الحـال مـع كـل ما ترونه شراً في هذا العالم، فإذا تتبعتم ماهيته وجدتمـوه عدما وفقداناً بنفسه، أو وجوداً لكنه ليس شراً بما هو وجود، بل بما هـو منشـأ للعـدم والفقـدان، وهـنا أيضـا يكون شراً من جهة كونه يؤدي إلى العدم والفقدان .

فـالعمى شر؛ لأنه عدم وفقدان، أما العمل الذي يؤدي إلى العمى، فهو وجـود بما هو عمل، لكنه يكتسب صفة الظلم ـ والظلم شر ـ إذا قام شخص بـه وسـلب بصر شخص آخر. صحيح أن الظلم شر، ولكن لماذا هو شر؟ هل أنّ وجـود القـوة لدى من يأخذ سكيناً ويقلع بها عين شخص آخر هو شر بما هـي قـوة؟ وهل أن وجود الإرادة فيه شر؟ وهل أن قدرته على تحريك يده شر؟

وهـل أن وجـود صـفة القطـع في السكين شر؟ وهل أن كل هذه الأمور تكون شـراً إذا لم تـؤد إلى العـدم وفقدان البصر؟ وهل سيكون وجودها ظلماً؟ كلا، إن كـل هذه الأمور الوجودية هي خير ولا تكتسب صفة الشر إلا إذا أدت إلى نوع من العدم وهو العمى.

معنى عدمية الشرور

كذلـك الحـال مـع الفقر والضعف والجهل، فهي شرور؛ لأنها مصاديق للعـدم والفقدان، كما أن جميع الأُمور الوجودية التي تؤدي إلى هذه العدميات تكتسب صفة الشر لارتباطها بتلك العدميات، أي تكون شروراً بالعرض، أي بواسـطة شيء آخر، وليست شروراً بحد ذاتها. ولكن بعض الأشخاص فهموا هـذه الحقـيقة بصورة مغلوطة، فقالوا: إن قولكم بأن الشرور أمور عدمية يعني عـدم وجـود العقرب والفقر والظلم التي هي من مصاديق الشرور! كلا، هذا الفهـم لـيس صـحيحاً فالفلاسـفة لا يـريدون نفـي وجـود الفقـر والفقير أو العقـرب، بـل إنهـم يقولون: إن الشرور الموجودة في العالم إما أن تكون ـ بحد ذاتها ـ أموراً عدمية وإما أن تكون وجودات فيها صفات عدم شيء ما.

وقـد يعـترض معـترض فيقول ـ مثلاً ـ: أنتم تقولون: إن العمى عدم، فمـا الفـرق بـين قولـنا: إن زيـداً أعمـى والعمى عدم، وقولنا: بأن زيداً ليس بأعمى؟ فهذا القول لا يختلف عن قولنا: إن زيداً لا يمتلك مالاً وقولنا: إن زيداً يمـتلك مـالاً، لكـن المـال عدم فزيد لا يمتلك شيئاً، فالمعنى واحد، وعليه، فإن قولكـم: إن فلانـاً أعمـى والعمى عدم يحمل المعنى نفسه الذي يحمله قولكم: إن فلانـاً لـيس بـأعمى! ولكـن مـن الواضـح أن ثمـة فرقاً كبيراً بين القولين،

ولذلـك ففي هذا القول مغالطة، فنحن عندما نقول إنَّ فلاناً أعمى نقصد أنه متصف بهذه الصفة العدمية؛ لأن العمى يعني العدم والفقدان، أي أننا نقصد أن هـذا الشـخص الأعمـى موجـود، لكـنه متصـف بصفة عدمية، أما القول الـثاني؛ أي قولـنا: فـلان لـيس أعمى فهو يعني أنه موجود غير متصف بهذه الصفة العدمية .

مـن هـنا يتضـح أن معـنى قـول الفلاسـفة بعدمـية الشرور يعني أن ثمة مجموعـة مـن الصـفات العدمـية في الدنـيا هـي عـدم بحـد ذاتها، لكن منشأ انـتزاعها ـ حسب المصطلح الفلسفي ـ موجود حتماً. فعندما يكون أي وجود محـدوداً بحـد معـين فـإن لهـذا الحـد وجـوداً اعتبارياً بالنسبة إلى ذلك الوجود المحـدود. ولذلـك فـلا أظن أن ثمة خللاً في قول الفلاسفة بأن جميع الشرور في العـالم هـي أمـور عدمـية منتزعة. فهذا كلام صحيح قد لا يكون بياني لـه هنا كـاملاً، ولكـن يمكـن أن يتضح أكثر من خلال عرض الأسئلة التي تخطر على أذهانكم بشأنه والإجابة عنها.

عدمية الشرور تنفي عقيدة الثنوية

إن بـيان حقـيقة أن الشـرور أمور عدمية لا يدفع سوى إشكال العقيدة ((الثـنوية)) القائلـة بوجـود سـنخين مـن الوجود، لكل منهما مبدأ مستقل أو فاعل مستقل، فالعدم بما هو عدم لا يحتاج إلى فاعل، لأنه ليس فعلاً.

وحتى إذا تنازلنا وقبلنا ـ جدلاً ـ بقول الثنويين المصرح بالتباين الذاتي بين الخير والشر، وهذا هو الأصل الذي استندوا إليه للاعتقاد بوجود مبدأين للعـالم؛ لأن مبدأ الخير لا يمكن أن يكون مبدأ للشر والعكس صحيح أيضاً ـ؛

حتى في هذا الحالة يمكننا دحض عقيدتهم ببيان أن الشرور فاقدة للواقعية الوجودية الحقيقية، ولذلك فهي ليست بحاجة لفاعل مستقل، بل يكفي وجود فاعل الأمور الوجودية الحقيقية لظهورها وإيجادها لأن إيجادها؛ اعتباري وليس حقيقياً، ولتوضيح ذلك نضرب المثال التالي:

وجود الشرور اعتباري غير حقيقي

واضح أن النور موجود والظل موجود أيضا، وحيثما وجد النور وجد الظل إلى جانبه، ولكن الظل ليس سوى فقدان النور الذي يكون له مبدأ معينٌ مثل الشمس أو المصباح، فإذا سطعت أشعة النور على مكان ما نورته وإذا لم تسطع على مكان معين كان هناك ظل، فهل توجد هنا حاجة للبحث عن مبدأ الظل؟ الجواب واضح، ولذلك فلا حاجة للبحث من مصدر وجود الظلال في هذا العالم ولا معنى للسؤال القائل: إن الشمس هي مبدأ النور فما هو مبدأ الظلال في هذا العالم؟

وهذا المثال يصدق على عالم الخلق عموماً، فالظلمات والشرور هي عدميات هذا العالم، ولذلك فلا حاجة للاعتقاد بوجود مبدأ مستقل لها. وبذلك ينحل الإشكال الذي تثيره عقيدة الثنوية ولكن يبقى إشكال تعارض وجود الشرور مع أصل الحكمة وأصل العدل، إذ يثار هنا الإشكال التالي: أنتم تقولون: إن مبدأ العالم واحد وهو حكيم وعادل، فلماذا خلق العالم بصورة تظهر فيه كل هذه الظلمات والشرور ولو بشكل أمور عدمية؟ ألم يكن قادراً على خلق العالم بصورة يكون النور فيها مطلقاً؟ لماذا لم يملأ هذه الفراغات العدمية التي تشكلها في الواقع هذه الظلمات والأمور العدمية؟

أنتم بينتم حقيقة الشرور وكونها تنتهي إلى العدم والفقدان، وبذلك رددتم عقيدة الثنوية، ولكن الشبهة المثارة بشأن وجود الشرور لا تنحصر بذلك، فالإشكال يبقى قائماً، وهو يرتبط بالعناية والحكمة الإلهية والعدل الإلهي ـ حسب التعبير الفلسفي ـ ويبقى السؤال التالي بلا جواب: لماذا لم يتم ملء هذه الفراغات العدمية ؟

للإجابة على السؤال المتقدم يجب أن نتناول بالبحث مسألتين:

الأولى: استحالة الفصل بين النور والظلمة والخير والشر، والمراد هنا استحالة الفصل بين أصول الخير والشر دون أن يعني ذلك كون وضع العالم ثابتاً بحيث لا يمكن ملء مكان مصداق جزئي للشر بمصداق جزئي للخير، بل المراد هو استحالة الفصل بين أصول الخير والشر في النظام الكوني الكلي، بمعنى أن وجود الحياة مثلاً في هذا العالم يستلزم وجود الموت إلى جانبها، كذلك الحال مع الغنى والفقر، والقوة والضعف، والصحة والمرض، والرضا والسخط، فلا يمكن الفصل بينها .

هذه هي المسألة الأولى.

أما المسألة الثانية: فهي مسألة وجود الفوائد والمصالح في الشرور، وإدراك هذه المسألة يعطينا رؤية مختلفة للشرور، ويجعلنا نغير نظرتنا لما كنا نقر بأنها شرور مطلقة ولكن لا مناص من وجودها؛ لأنها ملازمة لمصاديق الخير؛ إذ ندرك أن ضرورة وجودها لا تنبع فقط من ملازمتها للخيرات، بل لكونها أيضاً تشكل منابع لخيرات كثيرة لا يمكن أن توجد لولا وجود تلك الشرور .

المرحلة الثانية: استحالة الفصل بين الخير والشر

نبدأ بالمسألة الأولى، فنقول: إن استحالة الفصل بين الشر والخير، حقيقة واقعية وفكرة صحيحة؛ لأن العالم الذي نعيش فيه هو عالم المادة والحركة، عالم التغير والتبدل، وعالم التضاد والتزاحم فيما بين العلل المختلفة، فهذه الخصوصيات لوازم ذاتية في هذا العالم الدنيوي، وإن لم تكن لوازم ذاتية في أصل الوجود، إذ إن وجود عالم خال من الحركة بالكامل أمر ممكن، بمعنى أن يكون مخلوقاً منذ البداية كوجود كامل لا فراغ فيه، فيكون مليئاً بالنور ولا وجود فيه للظلمة، بل إن مثل هذه العوالم موجودة فعلاً، والإلهيون يعتقدون بوجودها قبل هذا العالم الدنيوي وبعده.

إن مبدأ الكل يفيض الوجود، والوجود يتنزل ـ بحكم طبيعة العلية والمعلولية وبحكم طبيعته هو نفسه[1] ـ من مرتبة إلى أخرى حتى يصل ـ شاء أم أبى ـ إلى مرتبة يكون فيها ضعيفاً إلى درجة تجعله يختلط بالعدم، والعالم الدنيوي الذي نعيش فيه هو آخر مراتب تنزل نور الوجود وآخر مراتب حد قوس النزول، لكنه ـ وفي الوقت نفسه ـ عالم الكمال والتكامل، فالوجود يتحرك في هذا العالم باتجاه التكامل وملء فراغات العدم، ويتحرك على قوسه الأول عائداً إلى مرتبة الوجود الأولى: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[2] .

لقد بينت حقيقة أن اختلاط العدم بالوجود في عالمنا الدنيوي هذا، وأن

---

(١) المعلولية تستلزم تأخر المعلول عن العلة تأخراً وجودياً.

(٢) البقرة: ١٥٦.

ثمة عوالم أخرى نقية من العدم؛ لكي لا يتوهم أحد أن العدم ملازم ذاتي لأصل الوجود، كلا إن الملازم الذاتي لأصل الوجود هو الإطلاق وعدم المحدودية، فالوجود يطرد بذاته العدم وينفيه، لكنه يختلط بالعدم في مراتب تنزله الذي تستلزمه المعلولية[1]، فكل معلولية تستلزم أن يكون المعلول أكثر نقصاً في كل مرتبة من المرتبة الوجودية السابقة، وهذا النقصان هو تطرق العدم إليه، ويستمر هذا النقصان في مراتب النزول حتى يصل إلى عالمنا الدنيوي، أي إلى المرتبة التي نسميها «عالم المادة» ، وهي التي ليس لها نصيب من حقيقة الوجود سوى درجة «الوجود بالقوة» ، أي مجرد القوة والاستعداد لتلقي المراتب الوجودية العليا، وهذا الاستعداد للترقي هو مبدأ أصل الحركة، ولذلك كانت الحركة لازمة ذاتية في هذا العالم، وقولنا بأن «خلق هذا العالم الدنيوي جاء أساساً بصورة عالم الحركة» يعني أن قوامه منذ البداية التدرج، لا أن يكون قد خلق أولاً فاقداً للحركة ثم تم تطويعه لجعله يتحرك؛ أو أن يكون قد خلق خارج دائرة الزمان ثم نقل إليها فيما بعد. كلا، إن الزمان والحركة والتغير والتدرج ونظائرها هي لوازم ذاتية في العالم الدنيوي كما أن التأثر هو أيضاً من لوازمه الذاتية، بمعنى أن مادته قد خلقت بصورة تجعلها تتقبل التأثير، ولا يمكن أن تكون على غير هذه الحالة، فغير هذه الحالة موجودة في العوالم الأخرى والمراتب الوجودية الأخرى، أما المادة فالتأثر

---

(١) المعلولية الحقيقية الواقعية تختلف عن مفهوم المعلولية المستخدمة في عالم المادة، فهذه تسمى ـ في المصطلح العلمي ـ إعدادية، أما الأولى فتسمى إيجادية؛ لأن المعلول ينشأ من ذات العلة، فتكون العلة بالتالي منشأ إيجاده.

بالآثار المناسبة لها، بل والمضادة لها من خصوصياتها الذاتية .

إدارة عالم الخلق وفقاً لقانون كلي

وثمة قضية أخرى هنا وهي: أنّ مشاهداتنا لظواهر هذا العالم الدنيوي تدلنا على حقيقة كونه يدار طبقاً لقانون كلي وليس طبقاً لقانون جزئي، بل إن هذه الفكرة قد انتشرت بين الجميع ويقر بها الموحدون أيضاً، وهي تعني أن حياة كل إنسان خاضعة لقانون كلي عام يعبر عنه القرآن الكريم بكلمة «السنة»[1]، وهذا ينفي أن أكون أنا محكوماً بقانون جزئي خاص بي يختلف عن القانون الجزئي الذي يحكمك أنت أو القانون الذي يحكم الشخص الفلاني. أي أن الله يدير العالم بإرادة كلية عامة، وليس بإرادات شخصية وجزئية ـ حسب المصطلح الفلسفي ـ، فهذا محال؛ لأن الإرادة الجزئية الشخصية من شأن الموجود الحادث الذي يخضع لتأثير عوامل أخرى تجعله يأخذ بهذه الإرادة حيناً وبتلك الإرادة حيناً آخر، أما واجب الوجود فذاته

(١) لاحظ نظائر قوله: ﴿سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾ (غافر: ٨٥)، ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَقْدُوراً﴾ (الأحزاب: ٣٨)، والآية الثانية تشير إلى أن هذه السنن من مصاديق التقدير الإلهي الثابت، بمعنى أنها تعبر عن نظام صارم يشمل عالم الخلق برمته، ولذلك فهو غير قابل للتبديل والتحويل، كما صرحت بذلك آيات أُخر؛ لأنه جزء من عالم الخلق نفسه. ومن المفيد هنا مراجعة محاضرات آية الله السيد الشهيد محمد باقر الصدر في التفسير الموضوعي للقرآن، فقد استوعب البحث في عدة جوانب من جوانب هذا الموضوع [المترجم].

عين إرادته، وإرادته عين ذاته، ومحال أن يكون على غير ذلك .

ولذلك، فلا يناسب مقام القدوسية سوى أن يدير شؤون العالم طبقاً لنظام كلي وقانون كلي مثلما خلق كل عالم الوجود بإرادة كلية شاملة .

ويكفينا لفتح باب الجواب عن الشبهة المتقدمة إدراك الحقيقتين المتقدمتين وهما: الأولى هي أن الله يدير شؤون هذا العالم بإرادة كلية وسنة وقانون عام، وليس بإرادات شخصية وجزئية. والثانية هي أن التغير والتأثر وتبادل التأثير بين علل هذا العالم الدنيوي هي لوازم طبيعية وذاتية فيه .

وبعد معرفة هاتين الحقيقتين ينفتح باب الجواب الذي نعرضه فيما يلي:

غلبة الخير على الشر في نظام عالم الخلق

لننظر إلى الوضع الموجود فعلاً في عالم الدنيا من زاوية توفر الحكمة فيه ونحسب مجموع ما فيه من خير وشر لنعرف هل أن الغالب عليه هو الخير أم الشر الملازم لهذا الخير، انطلاقاً من عدم إمكانية الفصل بينهما؟

نحن نصف السنة التي تهطل فيها الأمطار بالمقدار المطلوب وتشرق الشمس بالمقدار المتناسب وتعطي جميع الأشجار ثمارها؛ بأنها سنة خير، فيما نصف السنة التي تشهد موجة من البرد الشديد تتلف ثمار الأشجار في بداية ظهورها بأنها سنة شر، ونحن نعلم أن وجود البرد الشديد ضروري في نظام العالم مثلما أن وجود دفء الشمس ضروري فيه، فهما متلازمان في هذا النظام، ولكن ما ينبغي لنا أن نعرفه هنا هو: هل أن الغلبة في هذا النظام للخير أم للشر؟ هل أن الأصل فيه: هو خير يطرأ عليه شر أم شر يطرأ عليه خير ؟

إذا كـان الخير هو حصيلة مجموع ما في نظام العالم، فلا يمكن الاعتراض عـلى خلقـه؛ لأن عـدم خلقه بسبب وجود هذا الشر القليل يعني الحرمان من الخير الكثير، وهذا الحرمان هو ـ بحد ذاته ـ شر كثير.

وقـد قاموا هنا بعرض تقسيم خاص فقالوا: إن الموجودات إما أن تكون خـيراً مطلقاً ـ ومثل ذلك غير موجود في هذا العالم الدنيوي ـ؛ وإما أن تكون شـراً مطلقاً ـ ومثل هذا غير موجود في أي عالم من العوالم؛ لأن الموجود الذي يكـون شـراً إنما يكون شراً لغيره لا لنفسه، فهو خير لذاته، ولذلك فلا وجود للشر المطلق .

ومع نفي وجود هذين النوعين من الموجودات تبقى ثلاثة أقسام محتملة:

الأول: يشمل الموجودات التي يغلب فيها الخير على الشر.

الثاني: ويشمل الموجودات التي يغلب فيها الشر على الخير.

الثالث: ويشمل الموجودات التي يتساوى فيها الخير والشر.

والموجـود في نظـام العالم الدنيوي هو القسم الأول، يضاف إلى ذلك أن هذا النظام هو نظام التطور والتكامل الوجودي، والشرور أقلية فيه .

هـذه نظـرية فلسفية لرد الشبهة مورد البحث من الأساس، وهي تثبت توفـر الحكمـة في خلـق العـالم، وتدحض الأساس الذي تنطلق منه أسئلة من قبـيل: لـماذا لم تمـلأ الفراغات الموجودة في هذا العالم؟ ولماذا توجد هذه الأمور العدمـية فـيه؟ ونظائر هذه الأسئلة التي ترجع في النهاية إلى سؤال محوري هو: لـماذا خلـق هـذا العـالم بهـذه الصورة؟ إذ إن هذه النظرية تبين أن طبيعة هذا العـالم تسـتلزم وجـود الشـر إلى جانـب الخير فيه، ولا يمكن تحقق الهدف من خلقـه إلا بخلقـه بهـذه الصـورة، ولذلـك قال الفلاسفة عن خلقه: ((ليس في

الإمكـان أبـدع ممـا كـان))، أي أن تصـور إمكانية خلقه بصورة أخرى وطبيعة أخرى تحقق الهدف من خلقه، هو مجرد فرض ووهم لا واقع لـه .

الشرور لازم ذاتي في عالم الطبيعة

إن الموجـودات تشبه بالكامل في مراتبها الوجودية الأعداد في مراتبها، فمرتـبة كـل عـدد هـي قـوام ذاته، بمعنى أن مرتبته ليست حالة عارضة عليه، بحيث إن وجوده مستقل عنها، كما هو حال المكان بالنسبة للجالس فيه، إذ إن وجـود الجـالس مسـتقل عـن المكـان الذي يجلس فيه، فهويته الوجودية تبقى محفوظـة حيـثما جلـس، في هـذا المكـان المعـين أو غـيره، أي أن هذه الأماكن والمناصـب حـالات عارضـة عليـنا مسـتقلة عـن أصل وجوداتنا، ولكن الحال مع الأعداد يختلف، إذ أن مرتبة كل عدد هي قوام وجوده وذاته، فمرتبة العدد (٥) تقـع بين العددين (٤و٦) ، وإذا فرضنا انتقاله إلى مرتبة تقع بين العددين (١٥و١٧) فإنـه لـن يفقد مرتبته ومكانه فقط بل سيفقد هويته أيضاً، بمعنى أن لـن يكـون العـدد (٥) بـل العـدد (١٦)، فكـون العدد (١٦) هو العدد (١٦) مـلازم لوقوعـه في مرتبة بين العددين (١٥و١٧)، وكذلك الحال مع العدد (٥) فهويـته ملازمـه لمرتبـته الواقعـة بـين العددين (٤ و٦)، فلا يمكن الفصل بين العدد ومرتبته، ولا يصح القول بأن علة خارجية معينة ـ أو توافقات اجتماعية معيـنة ـ هـي الـتي جعلـت العدد (٥) بين العددين (٤ و٦)، وكان من الممكن وضـعه بـين العدديـن (١٥و١٧) مـثلاً، كـلا هـذا القـول لـيس صـحيحاً بل الصحيح هو أن مرتبة العدد قوام ذاته .

وكذلك الحال مع جميع موجودات هذا العالم، فمرتبة كل منها قوام ذاته.

نحـن نتمنى ـ في عالم الأوهام ـ أن نكون في مكان سعدي الشيرازي، فأقول أنا مـثلاً: لـو كنت أنا مكان سعدي، قد ولدت من والدين شيرازيين، وعشت في مديـنة شـيراز في القـرن الهجـري السـابع وتوفـرت فيّ جميع خصوصيات هذا الشـاعر، ففـي هـذه الحالـة لـن أكـون ((أنا)) بل سأكون ((هو)) . والقول بأنني سـأبقى ((أنـا)) هـو وهـم ومغالطـة تذكـر بفكـرة ((الأصالة الماهوية)) ـ حسب المصـطلح الفلسـفي ـ، وهـي فكـرة عامية تفصل الماهية عن الوجود وتذهب بهـا إلى هنا وهناك، فيتوهم الإنسان أن نقلها حقيقي غافلاً عن حقيقة أن هذا الوجـود الـذي بسـط ـ زمانـياً أو مكانياً ـ في عوالم ما قبل الطبيعة أو في عالم الطبـيعة، إنمـا تم بسطه ـ حيثما كان ـ بصورة تكون مرتبته وأصل وجوده شيئاً واحداً، فإذا فصل عن مرتبته فقط هويته ولم يكن هو ((هو)) .

وعلـيه، فـإن هـذه الكيفـية من الوجود ـ أي الوجود المختلط بالعدم ـ تشـكل المقـوم الذاتـي لموجـودات عـالم الطبـيعة، ومن اللوازم الذاتية لذلك وجـود الشباب والشيخوخة في هذا العالم الدنيوي، وكذلك تحرك الإنسان من حالة أولية هي مثلاً الذرة الأولى التي تكون فيما بعد النطفة ثم ظهوره بشكل جـنين ثـم ولـيد ثـم شاب ثم شيخ ثم يتبدل إلى صورة أخرى عند انتقاله من هذا العالم إلى عالم آخر.

إلى هـنا ينـتهي حديثـناً عـن المـرحلة الثانـية من الرد التفصيلي لشبهة وجـود الشرور، وسنتناول في المرحلة الثالثة بيان حقيقة أن ما تسمونها شروراً موجـودة في هـذا العـالم هـي في الواقـع منشأ للخيرات وعلة لها بالمعنى الذي سنوضـحه ـ إن شـاء الله ـ في المحاضـرة اللاحقـة، أي أن الحديـث في المـرحلة الثالـثة سـيخرج مـن دائرة الإقرار بأن هذه الشرور هي شرور حقيقية، ولكن

مع تبرير وجودها بالقول بأنها ملازمة لطبيعة هذا العالم.

مداخلات ونقود وتوضيحات

ـ قلتم: إن الشرور أمور عدمية، لكنها امتداد للوجود، وذكرتم أن الظل هو عدم النور، ولا شك في أن الظل عدم النور ولكن لا يمكن تشبيه الشرور به فالعدد يكون تارة إيجابياً وأخرى صفراً وهو ليس بعدد، وتارة ثالثة يكون عدداً سلبياً والإنسان يكون تارة ثرياً وأخرى مفلساً وثالثة مديناً، ولا يمكن وصفه في الحالة الأخيرة بأنه لا يمتلك مالاً .

القضية الثانية ترتبط باختلاط الخير والشر في هذا العالم، والأمر فيها هو كما قلتم، فيجب الحكم بشأنها بصورة كلية شمولية، وهذا هو مضمون جواب المتدينين القائلين بحتمية وجود مصالح معينة في هذه القضية، فهم ينظرون إلى النتيجة الكلية فيرون أن حصيلة خلق العالم هو تحركه على أساس الخير.

توضيح بشأن عدمية الشرور

الأستاذ المطهري: ما تفضلتم به بشأن القضية الثانية صحيح وهو تأييد لما قلنا، أما بالنسبة للقضية الأولى، فأرجو أن لا ترفضوها بسرعة، وإن كنت لا أطلب منكم أن تقبلوها بالكامل، ولكني أدعوكم لمزيد من التدبر فيها، وأدعوكم بخصوص المثال الذي ضربتموه ـ أي مثال أن الإنسان قد يكون ثرياً أو مفلساً أو مديناً ـ إلى عدم النظر إلى الأمر بنظرة اجتماعية واعتبارية، بل انظروا إليه بنظرة واقعية وفلسفية، فحالة المدين هي حالة اعتبارية تجعله

متعهداً بدفع الدين الذي في ذمته. وثمة تعهدات أخرى يلتزم بها الثري أيضاً، والإنسان لا ينزعج من أن يكون مديناً بألف تومان إذا كان يمتلك (١٠٠) ألف تومان، فسر الانزعاج من الدين يكمن في عدم امتلاك المدين للمال اللازم لاداء دينه، أما أصل أن يكون الإنسان مديناً فهو ليس عيباً ولا شراً إذا كان لديه من المال ما يمكنه من أداء دينه، فالشر هو في الفقر نفسه الذي يجعل الإنسان عاجزاً عن أداء دينه، فإذا كان الإنسان فقيراً ومديناً فأذاه أشد من الفقير غير المدين. وعلى كل حال فإن منشأ الأذى هو عدم المال وليس الدين نفسه .

وأدعوكم ـ بعد هذا التوضيح ـ إلى المزيد من التدبر في هذه المسألة وإلى إثارة الإشكالات بشأنها لكي تتضح أكثر وأكثر، فليس من الصحيح المرور عليها بسرعة.

الشرية في الذنوب وليس في القوى النفسية

لقد قلنا: إن ما يعتبره الإنسان شراً هو الشيء الذي يشكل حالة عدمية أو يسبب العدم والحرمان، وهذا الأمر يصدق على الذنوب والرذائل أيضاً، وقد ذكرنا منها الظلم فقط، فكل صفة رذيلة ـ كالتكبر والحسد ـ ليست شراً لنفسها وللقوة النفسانية التي أوجدتها، بل هي كمال لها، فصفة حب الجاه ـ مثلاً ـ هي كمال وخير للقوة الغريزية التي أوجدتها، لكنها شر بالنسبة للإنسان من زاوية أخرى، هي أن تجاوزها الحدود في النمو والاستقواء يؤثر سلباً على نمو القوى الأخرى فيه، وبعبارة أخرى فإن استقواء الصفات النفسانية يحجب ويضعف القوة الإنسانية الناطقة والسامية ـ حسب التعبير

الفلسفي ـ، مثلما أن نمو إحدى الأشجار بصورة غير عادية يؤدي إلى أن تنشر ظلالها على الأشجار الأخرى فتمنعها من النمو. هذا بالنسبة للضرر اللاحق بالفرد نفسه. أما بالنسبة للمجتمع فإن تجاوز أي قوة من قوى الإنسان ـ كالقوة الغضبية وغيرها ـ للحدود الطبيعية في النمو يؤدي إلى سلب السعادة من المجتمع فهو شر للمجتمع وإن كان خيراً لهذه القوة نفسها؛ لأنه يؤدي إلى إشباع الغريزية فيها بأي طريقة كانت[1].

إن الزنا شر، ولكن ليس للغريزة الجنسية الموجودة في الإنسان، والتي بحاجة إلى الإشباع بأي صورة، والزنا من هذه الصور، ولذلك فهو خير لهذه الغريزة، لكنه شر للزاني؛ لأنه يوقعه في الفساد الأخلاقي والانحطاط الذي يصده عن السعي لبلوغ المقامات الإنسانية العالية، إذ تنحصر همته في إشباع غريزته. كما أنه شر للمجتمع؛ لأنه ينقض النظام الاجتماعي والملكية الخاصة في القضايا الجنسية والقوانين التي يقرها الإسلام التي تقضي باختصاص كل امرأة برجل معين، بل لا يوجد أي دستور في العالم يقر الإباحية المطلقة، فكل نظام اجتماعي يضع ضوابط معينة طبقاً للمصالح التي يقرها، فإذا حصر النظام الإسلامي حق تعدد الزوجات بالرجل دون المرأة، فإنه يسعى بذلك إلى تحقيق مصالح معينة للمجتمع .

---

(١) يمكن استفادة هذه الحقيقة من كثير من الآيات الكريمة التي تشير بعضها إلى عظمة النفس وقواها وخلقها في أحسن تقويم، وهذا يعني أنها خير كوجود وكقوى، وأن الفلاح والخسران مرهونان بطريقة الاستفادة منها وليس في أصل الاستفادة منها. [المترجم].

الشرية ليست في أصل وجود الأشياء

ونضرب مثالاً آخر هنا هو المرض، فنسأل: هل أن ما يقوم به الميكروب الذي يغزو دم الإنسان أو رئتيه شرٌ له هو نفسه؟ الجواب واضح، فهو أحد الموجودات في هذه الدنيا وبحاجة إلى بيئة مناسبة له يعيش فيها ويتغذى منها، كذلك الحالة مع الموجودات المسببة للأورام السرطانية، فكل هذه الموجودات ونظائرها تقوم بما هو خير لها لكن نشاطاتها هذه تسبب الأمراض للإنسان وتؤدي إلى قتله، فهي شر من جهة تهديدها لحياة البشر وبالتالي تهديدها لبقاء البيئة المناسبة لاستمرارها هي في الحياة، فتكون نشاطاتها هذه مشابهة لعمل من يخرب أساس البيت الذي يسكن فيه أو عمل الحيوان الذي يتغذى من الغصن الذي أقام عشه عليه، فعمله يؤدي إلى إضعاف الغصن وقطعه وبالتالي كسر الغصن وسقوط هذا الحيوان وموته .

وخلاصة الكلام هي أن كل ما ترونه شراً في هذا العالم هو عدمٌ بحد ذاته أو وجود نسميه شراً، لأنه يؤدي إلى العدم والفقدان وإن يكن شراً في أصل وجوده .

مصير شبهة الشرور إذا لم نقل بوجود الخالق

- إن بالإمكان تسويغ وجود كل هذه المشاكل وأشكال الضعف والنقص والعدم في هذا العالم إذا لم نكن نعتقد بوجود خالق له، ولكن مع إيماننا بوجود خالق له تثار مجموعة من الأسئلة الأساسية، منها:

أولاً: ألم يكن الله قادراً على منع خلق هذا العالم بهذه الصورة؟ إذا لم يكن قادراً فهذا نقص، وإذا كان قادراً لكنه خلق هذا العالم بإرادته فلماذا

خلقه بهذه الصورة؟ ولماذا لم يقم بإكماله بعد أن خلقه بهذه الصورة الناقصة؟ وما هو هدفه من الخلق أساساً ؟

وثمة قضية أخرى هنا هي: أنّ وجود كل شر ضروري لكمال معين، فلو كان كل شيء نوراً مطلقاً، لما كان بإمكاننا معرفة النور، فنحن نميز النور بسبب وجود الظل والظلمة. وبناء على ذلك نتساءل: إذا عرض ضعف معين على أحد الأشخاص، وأصبح هذا الضعف سبباً لحصوله على كمال مناسب له، فهل يمكن اعتبار مثل هذا الشخص مذنباً ومسؤولاً ومستحقاً للعقاب ؟

وكيف يصح التمييز بين أعمال الإنسان التي يقوم بها بإرادته، وبين الأمور التي تفرضها ضرورات الطبيعة، فنقول: إن الإنسان مسؤول عن حرمانه وضعفه؛ لأنه يوجدهما بإرادته، في حين لا يوجد مسؤول عن الحوادث والكوارث والحرمان والضعف التي توجدها ضرورات الطبيعة ؟

الأستاذ المطهري: أرى أن ما تفضلتم به يشتمل على ثلاث مسائل :

المسألة الأولى: هي أن جميع هذه الشبهات يمكن أن تثار إذا قلنا بوجود خالق لهذا العالم، في حين تزول إذا لم نعتقد بوجود هذا الخالق، إذ يمكن إيجاد مسوغات معقولة لوجود النقائص في عالم الخلق .

لكنني لم أفهم المراد من قولكم بإمكانية تسويغ وجود تلك النقائص إذا لم نعتقد بوجود الخلق، فما هو معنى هذا القول؟ إذا لم نكن نؤمن بوجود رب لهذا العالم طبقاً لعقيدة الإلهيين، فلن نكون أساساً بحاجة إلى رد هذه الشبهات، بل سنقول: لا مناص من القبول بالوضع الموجود بخيره وشره، إذ إن هذه الشبهات تبقى على حالها ولا يكون ثمة معنى لإثارتها، سواء تمنينا تغير هذا الوضع أم رضينا به؛ لأن إثارة مثل هذه الشبهات تكون معقولة مع

فـرض وجـود خـالق لهـذا العـالم، مثلما يكون اعتراضكم معقولاً على إنسان عـاقل لدخولـه محـل إلقـائكم لمحاضـرة مـثلاً وقـيامه بإثارة الاضطراب وقطع كلامكـم، ولكـن مـثل هذا الاعتراض لا يكون معقولاً إذا كان موجهاً لحيوان دخـل علـيكم وأدى دخولـه إلى اضطراب محفلكم، ففي هذه الحالة لن تثيروا مثل هذا الاعتراض على الحيوان ولن تغضبوا عليه ولن تعنفوه بالكلام؛ لأنه لـن يفهـم كلامكـم، ولذلـك لن تقوموا بكسر رجله أو ضربه، بل ستقومون بإخراجه فقط .

أجل يصح قولكم المتقدم إذا كان معناه هو: أنّ المبدأ الأصلي للعالم غير مقصـر وغـير مسـؤول عـن وجـود هـذه النقائص والشرور؛ لأنه لا يفهم ولا يشـعر، ولذلـك فـلا معنى لأن نعترض عليه؛ لأنه لن يسمع اعتراضنا. ومثل هذا القول لا ينفي شرية الظواهر التي نعتبرها شروراً، ولا يغير مفهوم الإلهي؛ لانعـدام الـنظم في الظواهر التي نعتبرها مصاديق لانعدام النظم، وغاية الأمر أن هـذا القـول ينفي وجود مسؤول عن وجود هذه الشرور وانعدام النظم في بعـض ظواهـر هـذا العـالم، وبالـتالي يـنفي مسـوغ إثـارة الاعتراضات على وجودهـا، دون أن يعـني ذلك حل مسألة الشرور ونفي وجودها، بل يدعو إلى الرضا بوجودها .

ـ إن مـا أردت قولــه هــو: أنّ بالإمكان تعليل وجود تلك الظواهر في هذه الحالة .

الأسـتاذ المطهـري: واضـح أن قـانون العلـية والمعلولـية لا يتأثر بذلك ولكـن المسألة تبقى بغير حل في هذه الحالة فيما يرتبط بوجود الشرور، الأمر الـذي يلزمنا بالتسليم والرضا بوجودها، ولذلك فإن القانون المادي يعني نفي

وجـود مسـؤول عن وجود الشرور في هذا العالم حتى إذا كان كله شراً لا خير فـيه كمـا يقـول الفلاسـفة التشـاؤميون؛ لأن هذه الطبيعة فاقدة للشعور وهي تـتحرك بصـورة توجـد كل هذه الشرور دون وعي، فلا يمكن الاعتراض على وجود لا يعي ولا يفهم شيئاً .

الخلق وإرادة الله

أمـا المسـائل الأُخرى التي ذكرتموها فقد تقدم الحديث بشأنها، وبالنسبة لسـؤالكم: هل خلق الله خلق هذا العالم عن اختيار أم إجبار؟ وهل كان قادراً عـلى أن لا يخلقـه أم لا؟ فإنه قد ثبت في محله أن خلق العالم اختياري، وأن الله كان قادراً على أن لا يخلقه، وهذه القدرة كاملة تناسب الذات الإلهية، وليست مـن سـنخ القـدرة الموجـودة في ممكن الوجود، فالقدرة الموجودة فينا هي قدرة بـالقوة أمـا في واجـب الوجـود فهـي بالفعل، وكذلك حال الإرادة والاختيار بالنسبة إليه عز وجل. ولتوضيح الفرق بين هذه وتلك أقول :

إن معـنى قولي: إنني قادر على القيام بالعمل الفلاني ـ مثل رفع جهاز المـيكروفون هذا ـ وقادر على عدم القيام بهذا الفعل، هو أنني أقوم بذلك إذا أردت وأمتـنع عـنه إذا أردت، أي أن الأمـر يرتبط بالإرادة وانبعاثها فيّ للقيام بذلـك أو الامتـناع عـنه، لكن هذه الإرادة هي ـ بحد ذاتها ـ ممكنة الوجود فيّ أنا، بمعنى أنها يمكن أن تنبعث ويمكن أن لا تنبعث فيّ، ويمكن أن أريد ويمكن أن لا أريـد القـيام بهـذا الفعـل. وهذه الخصوصية موجودة في واجب الوجود أيضـاً، فـإذا أراد خلـق العـالم خلقـه، وإلا لم يكن لهذا العالم أي وجود، لكن إرادته عز وجل ليست كإرادتي، فإرادتي خاضعة لعوامل أخرى قد توجد وقد

لا توجد، أما إرادته عز وجل فهي لا تخضع لعوامل أخرى، فإذا أراد خلق العالم خلق، فخلق العالم ناشئ من مشيئته. أي أن «إذا» موجودة هنا أيضاً ولكن بمعنى أن العالم ناشئ من إرادته، فإذا لم يرد وجوده لما وجد، أي أنه من غير الصحيح القول بأن وجود العالم لازم ذاتي فيه عز وجل سواء شاء إيجاده أو لم يشأ، كما لا يصح القول بأن العالم كان سيوجد حتى لو لم تتوفر إرادة إيجاده فيه عز وجل، بل الصحيح هو أن هذه الإرادة كانت فيه ومنها نشأ هذا العالم، وهي إرادة أزلية والعالم ناشئ عنها بصورة جبرية[1].

الجود لازم ذاتي في الفعل الإلهي

السؤال الثاني هو بشأن مسألة الغايات وهدف الله من خلق العالم. وللإجابة عنه نقول: إن للإنسان هدفاً يبتغيه من أي عمل يقوم به، وهو يسعى ـ في الوقت نفسه ـ وعبر تحقيق هذا الهدف ـ إلى التكامل ولذلك فإن الإنسان يحصل على التكامل حتى من انقى الأعمال الخيرية وأبعدها عن الأغراض الشخصية، فالفرق بين العمل الخيري النقي وغيره هو أن الإنسان لا يرجو نفعاً مادياً في الأول، أما الذي يبني مدرسة مثلاً وهدفه السمعة والجاه والحصول على منافع مادية له هو، وليس إيصال النفع للآخرين، لا يكون

---

(١) لاحظ نظائر قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾ (يوسف: ٢١)، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۞ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (يس:٨٢ـ٨٣)، نفي هذه الآيات إشارات إلى الحقيقة المذكورة في المتن والبراهين العقلية الدالة عليها. [المترجم].

عمـلاً خيرياً نقياً، ولكن حتى الذي لا يرجو لنفسه مثل هذه المنافع المادية من هـذه الأعمـال ويكون عمله خيرياً حقاً، يندفع في الواقع للقيام بهذه الاعمال تلبية لاحتياجات داخلية فيه أخلاقية أو إلهية، بمعنى أنه يسعى عبر القيام بهذه الأعمال ومساعدة الناس لإرضاء وجدانه والشعور بالراحة أو يبتغي من ذلك رضا الله، فهو على كل حال يسعى للحصول على الكمال من القيام بمثل هذه الأعمال .

أمـا بالنسبة لله فجوده محض، فهو غني بالكامل حتى عن الجود، ولذلك لا يمكـن أن يرجو منفعة لذاته حتى من الجود نفسه، لكن هذا الجود والعطاء لازم ذاتي لمشيئته وإرادته وكمال ذاته، ولازم لعلمه الكامل وإرادته الكاملة .

المحاضرة السادسة عشرة

شبهات وردود

التوحيد وشبهة وجود الشرور

الجواب العقلي الفلسفي

القسم الثاني

ملخص ما تقدم من الجواب التفصيلي عن شبهة الشرور

تقدم البحث ـ في المحاضرة السابقة ـ بشأن مرحلتين من مراحل الإجابة التفصيلية عن شبهة وجود الشرور وبعض مصاديق انعدام النظم في عالم الخلق وادعاء تنافيها مع عقيدة الإلهيين التوحيدية. وقد قلنا: إن هذه الإجابة يجب أن تتم على ثلاث مراحل، وقد تناولنا في المرحلة الأولى ماهية الشرور وطبيعة المعيار الذي نصف بعض الأشياء بأنها شر استناداً إليه، فتوصلنا في النهاية إلى أن الشرور إما أن تكون أموراً عدمية أو صفات عدمية في الأشياء مثل العمى والصمم والجهل والفقر، وإما أن تكون سبباً لإيجاد أمور عدمية وانعدام الأشياء أو حرمانها من الحصول على الكمالات، كالمرض أو الميكروب المسبب له مثلاً، فنحن نصفه بأنه شر، ولكن ليس بما هو وجود في نفسه ـ حسب المصطلح الفلسفي، ولا لكونه عدماً بحد ذاته، بل لأنه يسلب الحياة من الإنسان أو الحيوان، فهو ليس شراً لنفسه مثلما أن وجودنا ليس شراً لأنفسنا. فنحن نسعى للكمالات وتحقيق التطور لأنفسنا وهذا خير بالنسبة لنا، إذا غضضنا النظر عن تأثير هذا السعي على مصالح الآخرين كذلك الحال مع الميكروبات، فوجودها أو سعيها خير لها، لكنه شر لأنه يسبب العدم لأشياء أخرى، أي أنه شر كوجود بالقياس أو بالإضافة أو كوجود نسبي حسب المصطلح الفلسفي.

أما في المرحلة الثانية من البحث فقد تناولنا مسألة عدم إمكانية الفصل

بين الخير والشر بالمعنى المتقدم، وبعبارة أخرى عدم إمكانية الفصل بين الأمور الوجودية والأمور العدمية في عالم الطبيعة، وقد اتضح أن فرض إمكانية الفصل بينهما هو مجرد فرض وهمي لا واقع له، وليس من الصحيح أن نفترض إمكانية ذلك ثم نقول: لماذا لا يكون كل ما في عالم الدنيا هو ما نسميه نحن خيراً فقط؟ لماذا نجد فيه ما نسميه شراً؟ أي لماذا توجد هذه الشرور (أي الأمور العدمية بذاتها أو المسببة للعدم) إلى جانب الخير (أي الجوانب الوجودية في الأشياء) ؟

إن مثل هذه الأسئلة تستند إلى فرض أمر لا يمكن حصوله؛ لأن وجود هذا العالم الدنيوي يعني وجود لوازمه الذاتية، كما أن نفي هذه اللوازم لا يكون إلا بنفي وجود عالم الدنيا والطبيعة هذا نفسه. لذلك ينبغي الانتقال بالبحث إلى دائرة مسألة: هل أن حصيلة هذا العالم غلبة الخير على الشر والوجود على العدم أم العكس؟ لا شك في أن دراسة هذه المسألة تثبت أن الغلبة هي للخير.

منشئية الشرور للخيرات

أما موضوع بحثنا هنا فهو المرحلة الثالثة من تلك الإجابة التفصيلية، وهي المرحلة التي تقول: إن هذه الشرور التي نعتبرها أموراً عدمية لا يمكن فصلها عن الخيرات، ليست شروراً بالكامل وليست أموراً عدمية فاقدة للآثار بالكامل، بل إن نظام هذا العالم سيضطرب إذا أزيلت دفعة واحدة لو كان بالإمكان إزالتها فرضاً، بمعنى أن إزالتها ستؤدي إلى إزالة الأمور التي نسميها خيراً، وبالطبع فهذا القول هو الآن ادعاء ينبغي أن نثبت صحته. فإن ما

نسميه شراً هو شر بالنسبة لشخص معين أو أحد أجزاء هذا العالم، لكنه خير في الرؤية الكلية للعالم كمجموع، أي فخيرية كل خير مرهونة بشرية هذه الشرور، ووجود الخيرات الوجودية مرهون بهذه الأمور العدمية أي الشرور التي نفترض ـ في عالم الأوهام ـ أنها تمثل ثغرات في الأُمور الوجودية، فوجود هذه الثغرات أمر ضروري؛ لكي تتحقق حقيقة تلك الأُمور الوجودية .

أنواع الشرور

هذا هو الأصل الذي تقوم عليه فكرة المرحلة الثالثة من الإجابة التفصيلية عن الشبهة مورد البحث، ويبدو أن من الضروري أن نقسم الشرور إلى ثلاثة أنواع، وهذا التقسيم ليس قطعياً ومدروساً بالكامل، بمعنى أنني لا أقول: إن هذا التقسيم نهائي ولا يمكن تقسيم الشرور إلى أنواع أخرى، بل إن هذا هو التقسيم الذي خطر إلى ذهني في الآونة الأخيرة، ومن المحتمل أن تضاف إليه أنواع أخرى، لأنه لم يكن ثمرة دراسة كاملة ومستوعبة للموضوع، ولكن ما يبدو الآن هو أنّ هذا التقسيم يستوعب جميع أنواع الشرور، وقد يتداخل بعض الأنواع في بعضها الآخر .

الفوائد الحاصلة من أشكال الفناء

يشمل النوع الأول من الشرور أشكال الفناء، ولعله المصداق الأهم الذي تستند إليه الشبهة مورد البحث، فهي تقول: لماذا تفنى الأشياء ولا تبقى خالدة بعد إيجادها؟ ويقارن الخيام في أشعاره المشهورة عالم الدنيا بمصنع الكواز، وهذه من عجائب المقارنات، فهو يقول: إذا قام الكواز بكسر الجرة

التي صنعها بيديه لوصمه الجميع بالجهل والحماقة، فلماذا لا يتعلم جهاز الخلق من الكواز غير الأحمق أن لا يكسر ما يصنعه بيديه؟ ولماذا يفني جهاز الخلق ما خلقه بنفسه؟

إذن فالسؤال الأساسي في هذه الشبهة هو: لماذا تفنى الأشياء بعد وجودها؟ وقد قلنا سابقاً: إن السبب المحوري أو ـ على الأقل ـ أحد العوامل المؤدية لأشكال الفناء هذه هو التضاد والتزاحم بين العلل والأسباب في هذا العالم الدنيوي، ولهذا التضاد والتزاحم سببان قمنا سابقاً بتوضيحهما لكم، أما هنا فإننا نسعى لمعرفة الجواب عن السؤال التالي: هل توجد ـ في الرؤية الشمولية لنظام العالم ككل فائدة من وجود هذا النوع من الأمور العدمية وظاهرة الموت والفناء في الإنسان والحيوان والنبات، أم لا توجد أي فائدة منها؟

الفناء ومحدودية عالم الطبيعة

بالنسبة للسؤال نقول: إن من السذاجة بمكان أن يعترض معترض على فناء أي شيء ظهر إلى حيز الوجود، فهذا الاعتراض يقوم على أساس فكرة وهمية لا أساس لها من الصحة تقول بأن خالق العالم يوجد الأشياء من العدم المطلق ثم يرجعها إلى العدم ثانية ويفنيها. فالمعتقدون بهذه الفكرة يقولون في اعتراضهم على الخالق:

لقد أوجدت الأشياء من كتم العدم المطلق، فلماذا تفنيها؟ ينبغي أن تحفظها، وإذا أردت أن تخلق أشياء أخرى، فاخلقها بمادة جديدة!

إن هذا القول يتعارض مع كون عالم الدنيا هو عالم المادة والطبيعة

والحركة، وهذا يعني أن من المحال إيجاد أي شيء فيه من العدم، بل يتم إيجاد جميع الأشياء من مواد سابقة، فالمواد الأصلية التي يتكون منها هذا العالم تتشكل وتتصور بأشكال وصور متنوعة باستمرار[١]، وإلا فهل تم إيجادنا نحن من كتم العدم المطلق أم أننا تكونّا بهذه الصور[٢] من مواد هذا العالم الأصلية نفسها ؟

ومواد هذا العالم محدودة بحدود معينة في استعدادها للتشكل بالأشكال المختلفة، ومحدوديتها هذه تظهر في جميع أجزائه، وفي حدود وجودنا ووجود هذه الأرض، فاستعداد المواد الموجودة في الأرض وفي ما حولها، بعضها مستعد للتصور بصورة نبات، وبعضها بصورة حيوان وبعضها بصورة إنسان، وهي محدودة في مقدارها، فإذا تصورت جميعاً بصور الكائنات المذكورة وبقيت على ذلك، فإن الأثر الأول لذلك هو سلب إمكانية الوجود عن الأجيال المستقبلية، فلو أن النباتات أو الأجيال الإنسانية التي كانت تعيش قبل آلاف

---

(١) تدبر في نظائر قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ • وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾ (الروم:١٩ ـ ٢٠)، ففيها إشارات دقيقة إلى كون قابلية مادة العالم للتشكل والتصور بالصور الوجودية الدقيقة والمتقنة الصنع، من الآيات الدالة على التوحيد وعظمة الخالق تبارك وتعالى. [المترجم].

(٢) لا نعني بالصورة الشكل الظاهري فقط، بل المراد الصورة الوجودية بالمصطلح الفلسفي، فيكون المراد الجوهر والهوية الإنسانية .

أو ملايين السنين بقيت إلى اليوم ولم تتلاشَ، فهل كان بالإمكان ظهور الأجيال المعاصرة من النباتات أو البشر؟ وكذلك الحال مع سائر أنواع الحيوانات وغيرها .

الفناء واستمرارية الانبساط الوجودي

من هنا يتضح أن الانبساط الوجودي (أي إيجاد كل الأشياء الممكنة الوجود) مرهون بأن تكون هذه الصور الوجودية محدودة، فتوجد ثم تفنى لكي تفسح المجال لوجود الأجيال اللاحقة، ولو بقيت تلك الصور السابقة لأثار بقاؤها الاعتراض التالي: ما هو سبب شدة محدودية هذا العالم؟ ولأثار اعتراضاً آخر على لسان الأجيال التي لم يكتب لها الوجود بسبب بقاء أسلافها وعدم فسح المجال لها للظهور .

إن في تعاقب الأجيال تنوعاً وتكاملاً وانبساطاً وجودياً، فهو يعبر عن استمرار الوجود، كما أنه أمر ضروري يستلزمه كون الفيض الوجودي لمبدأ الوجود عاماً وليس حكراً على أحد، ولذلك فلا مناص من وجود أشكال الفناء هذه لكي يكون بالإمكان ظهور الأجيال اللاحقة من الوجودات .

الرؤية السليمة للموت والفناء

إن الجواب الذي عرضناه آنفاً يستند إلى رؤية نصف مادية تقول بأنّ فناء الصور الوجودية في هذا العالم هو فناء مطلق، وأن حياة النباتات والحيوانات ـ بل والبشر أيضاً ـ تنتهي حقاً وتتحول إلى عدم مطلق بموتها. لكن الأمر يختلف في رؤية المؤمنين بعدم فناء أية صورة توجد في هذا العالم، وأن موتها هو قبض للبسط ـ حسب مصطلحاتهم ـ أي أن فناء أي شيء يكتب له الوجود

في هذه الدنيا هو نوع من القبض والرجوع، وهؤلاء يقولون: إن الحشر يشمل النباتات والحيوانات فضلاً عن الإنسان. ولذلك فإن الفناء ـ طبق هذه الرؤية ـ ليس عدماً والموت هو تحول وتكامل؛ لأنه يعني فناء العدم وليس فناء الوجود، كما قالوا :

از جمادي مردم ونامي شدم وز نما مردم ز حيوان سر زدم
مردم از حيواني وآدم شدم پس چه ترسم كي زمردن كم شدم
بار ديگر من بميرم از بشر پس بر آدم از ملائك بال وپر[١]

أي أن الموت ـ طبق هذه العقيدة ـ ليس فناءً حقيقياً، بل هو انتقال من منزل لآخر، يقول النبي الأكرم ﷺ : **((كما تنامون تموتون وكما تستيقظون تبعثون))**[٢].

إذن فهذه العقيدة تقدم مرتبة أسمى من الجواب عن علة وجود أشكال الفناء والموت، غير العلة السابقة ـ أي ضرورة هذا الأمر لفسح المجال لوجود الأجيال اللاحقة ـ، فهي تبين أن الموت بحد ذاته ليس فناءً وعدماً، بل هو انتقال من نشأة إلى نشأة أخرى .

---

(١) الترجمة النثرية:

مت من حالة الجماد فصرت نباتاً، ثم متّ من الحالة النباتية فصرت حيواناً، ثم متّ من الحالة الحيوانية فصرت إنساناً، فلماذا أخشى الموت وأنا لم انقص شيئاً بسببه؟، سأموت مرة أخرى من الحالة البشرية، لأعاود الظهور مرة أخرى بصورة ملاك ذي أجنحة.

(٢) بحار الأنوار٧: ٤٧، وفيه: **((لتموتن كما تنامون، ولتبعثن كما تستيقظون))**.

وللحكيم الفيلسوف (بابا أفضل الكاشاني)[1] رباعية بليغة في رد شبهة وجود الموت، ومنطق الخيام الذي يشبه الموت بكسر الكواز للجرة التي يصنعها بيده فيقول:

اجزاي پياله كه در هم پيوست بشكستن آن روا غمي دارد مست
چندين قد سرو نازنين وسر ودست از بهرچه ساخت وبراي چه شكست[2]

أما بابا أفضل فهو يشبه الموت بظهور اللؤلؤ في الصدف طبقاً لنظرية

---

(١) وهو من تلامذة ابن سينا بتوسط جيلين من استاذته، ويقول بعض الباحثين: إنه بابا أفضل أُستاذ المحقق الخواجة نصير الدين الطوسي إما بصورة مباشرة أو أستاذ استاذه، وللمحقق الطوسي رباعية في مدح بابا أفضل تبين جلالة مقامه، وهذا ما تدل عليه أيضاً مؤلفاته التي صنف أكثرها بالفارسية، ومن أعماله القيمة التي قدم بها خدمة جليلة للغة الفارسية كتابته للمقالات الفلسفية باللغة الفارسية ووضعه ترجمات فارسية دقيقة للمصطلحات الفلسفية، يقول نصير الدين الطوسي في مدحه:

گر عرض دهد سپهر أعلا فضل فضلا وفضل أفضل
أزهر ملكي به جاي تسبيح آواز آيد كه أفضل أفضل

والترجمة النثرية لهذه الرباعية هي: لو عرضت السماء العليا فضل جميع الفضلاء وفضل ((أفضل)) ... أيهما افضل ؟

لتغنى كل ملاك ـ بدلاً من التسبيح ـ بذكر ((أفضل ... أفضل))

(٢) الترجمة النثرية:

متناسقة أجزاء الكأس، والثمل يأبى أن تكسر، فلماذا خلق كل تلك القامات المعتدلة والرؤوس الجميلة، ولماذا يكسرها بعد خلقها ؟

القدماء، وإن كنت لا أدري مدى صحة توليد الصدف للؤلؤ طبقاً للعلم الحديث، ولكن المراد هو التشبيه لا أكثر، ونظائر هذه التشبيهات كثيرة في الأدب العالمي، وعلى أي حال فقد قال القدماء: إن مبدأ ظهوره هو من المطر، فعند نزول المطر يصعد حيوان الصدف على ماء البحر ويفتح فمه فتسقط قطرة في فمه ـ كما يصرح بذلك الشاعر سعدي في بعض أبياته ـ وتبقى في جوفه مدة إلى أن تتحول إلى لؤلؤة وعندها لا تبقى أي فائدة من وجود الصدف؛ لأن الحكمة من وجوده هو تنمية هذه القطرة في جوفه لكي تتحول إلى لؤلؤة، فإذا قام بذلك لزم كسره واستخراج اللؤلؤة من جوفه. ويستفيد بابا أفضل الكاشاني من هذا التشبيه لكي يقول في رد رباعية الخيام:

تا گوهر جان در صدف تن پیوست وز آب حیاة صورت آدم بست
گوهر چو تمام شد صدف چو بشكست در طرف كله گوشه سلطان بنشست[1]

ومراده في هذه الرباعية هو: أنّ ما ترونه ـ في عالم الدينا ـ من موت وحياة يعبر في الواقع عن قيام مادة هذا العالم بالمهمة التي كلفت بها، وهي تنمية الصور الوجودية في داخلها وإيصالها إلى كمالاتها، فإذا أنجزت هذه المهمة وجب أن تتكسر تلقائياً لكي تمهد لإيجاد الأوضاع المناسبة لإيجاد لؤلؤة أخرى .

---

(١) الترجمة النثرية:

عندما ينضم جوهر الروح إلى صدف البدن...، ويتصور بصورة ـ إنسان بماء الحياة، فإذا اكتمل وجود الجوهر تكسر الصدف، وانتقل الجوهر ليستقر في زاوية من تاج السلطان.

الموت انتقالة في الحركة التكاملية

لقد بدأ البحث منذ العصور القديمة بشأن ((سر الموت)) وعلته ـ وليس فائدته وحكمته ـ، فأثيرت أسئلة من قبيل: لماذا يموت ويفنى الموجود بعد أن يبقى حياً مدة؟ وقد أجاب بعض الفلاسفة ـ مثل ابن سينا ـ عن هذا السؤال موعزاً الموت لعلل طبيعية، مثل الزوال التدريجي للحرارة الغريزية، ولعل هذا هو الأساس الذي يفسر علم الأحياء الحديث ظاهرة الموت على ضوئه. ولكن ثمة اتجاه آخر، يقول أصحابه: إن لهذه العلل الطبيعية علة أساسية هي أن مادة العالم الكوني تقوم بمهمة تنمية الصور الوجودية الفعلية في داخلها، وكلما اقتربت هذه الصور من كمالها قل ارتباطها بمادة العالم إلى أن تنفصل عنها، وشبهوا ذلك بالارتباط بين القشر واللب في ثمرة اللوز أو الجوز، فهو يكون قوياً في البداية إلى درجة يكونان فيها شيئاً واحداً ـ وهكذا ينبغي أن يكونا ـ ثم يأخذان بالتمايز بصورة ينمو معها اللب في داخل الثمرة إلى أن يصل إلى مرتبة الكمال، لكن وصوله إلى هذه المرتبة يقترن بضعف ارتباطه بالقشر إلى درجة ينفصل عنه بالكامل كما هو ملاحظ عندما يكسر القشر بعد أن يجف.

إذن فالجواب عن شبهة وجود ظاهرة الموت والفناء واضح بالكامل لمن يعتقد بنظرية بقاء الصور ووجود نشأة أخرى وراء نشأة المادة والدنيا، وأن الموت هو في الواقع قبض ورجوع أو ((توفي)) حسب المصطلح القرآني[1] .

---

(١) التوفي يعني قبض الشيء بصورة كاملة، كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ (الزمر: ٤٢)، والتوفي هو القبض الذي يقابل البسط: ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ﴾ ⬅

ولكن من الممكن رد هذه الشبهة حتى إذا لم تنطلق من هذه العقيدة؛ إذ يمكن القول بأننا عندما نمعن النظر في ظاهرة الموت نجدها شراً بالنسبة للموجود الذي يموت، لكنها خير وكمال بالنسبة للموجود اللاحق الذي يعتبر موت سلفه مقدمة ضرورية لوجوده؛ لأن الموجودات لا تخلق من العدم، بل هي صور تتعاقب في التكون من مادة هذا العالم، كما هو الحال في المناصب الإدارية، حيث يكون عزل أحد المدراء شراً له وخيراً للذين يخلفونه في منصبه، وإذا بقيت هذه المناصب حكراً على فئة معينة اعتبرنا ذلك شراً مطلقاً، واعترضنا عليه وطلبنا من هذه الفئة التخلي عن هذه المناصب؛ لكي تفسح المجال للآخرين لتوليها؛ لأن عدد هذه المناصب محدود .

إذن، يتضح أن هذا النوع من الشرور ـ أي ظاهرة الموت والفناء ـ يشتمل على آثار خيرة، ولكن للموجودات التي تحل محل الموجودات التي يصيبها الموت .

الاختلاف والتمييز في الفيض الوجودي

النوع الثاني من الشرور هو الذي يطلق عليه الاختلاف والتمييز بين الموجودات، وتثار بشأنه أسئلة من قبيل: لماذا خلقت الكائنات على مستويات متباينة؟ والمصاديق التي يخطر على ذهن الإنسان عند سماع كلمة الاختلاف في

⬅

(البقرة: ٢٤٥)، فالقبض بمعنى الإماته، والبسط بمعنى الإحياء، وهذا يعني أن الإماته لا تعني الإفناء والإعدام، بل القبض والاستسلام .

هـذا المجـال هي مصاديق جزئية نسبة إلى نظام العالم ككل، فيقول: لماذا يتمايز الـناس بـين غـني وفقـير، وقـوي وضـعيف، وذكـي وغـبي؟ ولكـن الاختلاف لا ينحصـر بهـذه المصاديق، بل يشمل مصاديق أهم، إذ إن بعض الموجودات خلقـت حشـرات وبعضـها بشـراً، وهـم أكمـل ـ بـلا شك ـ من الحشرات، وكذلـك الحـال مـع النـباتات والجمـادات. وهـنا تـثار شـبهة تقـول: إن خلق الكائـنات عـلى مراتـب متبايـنة يـنافي العـدل الإلهـي الذي يستلزم خلقها في مراتب متساوية .

الاختلاف ضرورة للتنوع والتكثر الوجودي

ولكـن يبدو أن هذه الشبهة واهية للغاية، إذ هل يمكن للكثرة والتعدد أن يظهـرا إذا انعـدم الاخـتلاف والـتمايز بـين المخلوقات؟ إن انعدام التمايز بالكـامل بـين البشر مثلاً يستلزم نفي التعدد وكون جميع البشر إنساناً واحداً لا أكـثر، كمـا أن انعـدام الـتمايز بالكامل بين أنواع الكائنات يستلزم كونها نوعـاً واحـداً لا أكثر، فتكون النتيجة أن يكون جميع الأفراد فرداً واحداً وجميع الانـواع نوعـاً واحـداً، وهذا يعني أن نحصر الوجود في فرد واحد ونسلب منه التعدد الفردي والتعدد النوعي[1].

---

(١) يلاحظ هنا أن القرآن الكريم والأحاديث الشريفة تعتبر الاختلاف والتمايز من الآيات الدالة عـلى عظمـة الخلق واتقان الصنع، باعتبار أن هذا الاختلاف دليل على شمولية الفيض الإلهي لكل مراتب الاستعداد الوجودي في أي شيء من الأشياء الممكنة الوجود، تدبر مثلاً في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ

←

فإذا قيل: إنكم تعللون وجود الاختلاف والتمايز بين المخلوقات بضرورة توفر الكثرة والتنوع في الوجود، ولكن أليس من حق أي موجود أن يعترض قائلاً: لماذا خلقتني على هذه الصورة وليس على تلك؟ كأن تقول الأفعى: لماذا لم تخلقني إنساناً؟ ويقول الإنسان: لماذا لم تخلقني ملاكاً؟ أو لماذا لم تخلقني مثل الإنسان الفلاني؟

وقد أشرنا في المحاضرة السابقة إلى أن مثل هذه الأسئلة تقوم على أساس فكرة وهمية تقول بإمكانية أن أحفظ هويتي الوجودية عندما أصبح ملاكاً، أي أكون ((أنا)) و((هو)) في الوقت نفسه. أي أننا نتوهم ـ في هذه الحالة ـ أن يكون حالنا كحال هذه العصا التي يمكن أن تكون مستقيمة ويمكن أن تكون نفسها معوجة، ولذلك نعترض قائلين: لماذا لم نكن ((نحن)) ملائكة؟ أو تقول الملائكة: لماذا لم نكن ((نحن)) بشراً؟ فهذه الأسئلة تستند إلى الاعتقاد بإمكانية أن يكون الموجود المعين ـ الأفعى أو الإنسان أو الملاك ـ على أي صورة شاء من هذه الصور مع حفظ هويته الوجودية، في حين أن هذه الإمكانية معدودة أساساً، بمعنى أن الموجود لا يمكن أن يوجد إلا بماهيته الوجودية، فلم تخلق هذه الأشياء ولم يتم اختيار ماهية الأفعى لهذا، ولذاك ماهية الإنسان، وللثالث ماهية الملاك، بالقرعة أو على نحو الإجبار والإكراه أو الظلم، كما يحدث في الوسط الاجتماعي أحياناً عندما توزع المناصب على

⬅

﴿لِلْعَالِمِينَ﴾ (الروم:٢٢) وفي ذيل الآية تنبيه إلى أن هذه الآية من الآيات العامة الشاملة التي تنفذ إلى قلوب الجميع. [المترجم]

مجموعة من الأفراد، فيتم اختيار أحدهم رئيساً والثاني معاوناً والثالث موظفاً عادياً، مع إمكانية أن يكون التقسيم على نحو آخر، كأن يكون الموظف العادي رئيساً مثلاً. فمثل هذا لا يصدق أبداً على عملية الخلق، ولتوضيح هذه الحقيقة أضرب المثال التالي، وهو مثال جيد ضربه بعض المفكرين حيث قال :

خلق الأشياء موافق لاستعداداتها الوجودية

إن المهندس يتصور الأشكال الهندسية التي يريد أن يرسمها قبل أن يقوم بعملية الرسم، بمعنى أنه يرسم في ذهنه الدائرة والمربع والمثلث والخط المستقيم والخط المنحني قبل أن يوجدها على الورق، فالمثلث مرتسم في علمه كمثلث، بمعنى أنه يوجد على الورق الشيء الذي هويته الوجودية هي «المثلث» ، بمعنى أنه لم يوجد المثلث مثلثاً أو الدائرة دائرة، بل أوجد الشيء الذي هو بهويته الذاتية مثلثاً أو دائرة، ولذلك فلا يصح الاعتراض عليه بالقول: لماذا لم تجعل الدائرة مثلثاً أو بالعكس ؟

هذا المثال يصدق على عالم الخلق، وإليه تشير عبارة ابن سينا المشهورة: «ما جعل الله المشمشة مشمشة بل أوجدها» ، بمعنى أن المشمشة مستعدة بذاتها أن تكون مشمشة لا غير، دون أن يعني ذلك أنها موجودة من قبل، بل المراد هو نفي صحة ما نتوهمه أن الشيء الذي كان من الممكن أن يوجد كمثرى أو مشمشة تم ايجاده مشمشة ولم يتم خلقه كمثرى .

العدل يعني إعطاء كل موجود ما يستحقه

إن العدل لا يعني المساواة، بل يعني إعطاء كل موجود النوع الوجودي الذي يستحقه والذي يمكنه أن يوجد بصورته دون غيرها، وليس من العدل

أن تعطى لــه الصورة الوجودية التي لا يمكنه أن يكون عليها ويحرمونه ـ من أجل ذلك ـ من الصورة الوجودية التي هو مستعد لها .

ما تقدم هو أحد أسرار وجود الاختلاف بين المخلوقات وله جذور فلسفية عميقة، ولكن يوجد تفسير آخر أبسط منه لوجود هذا الاختلاف يشبه التفسير الذي عرضناه سابقاً بشأن ضرورة وجود الشرور والأمور العدمية في النظام الكلي لعالم الخلق، فهذا الاختلاف ضروري أيضاً بالنسبة لنظام عالم الخلق ككل .

نحن عندما ننظر إلى المصاديق الجزئية للاختلاف بين المخلوقات نعترض على ذلك ونقول: هذا المخلوق جيد وذاك سيئ، فلماذا خلق هذا جيداً وذاك سيئاً؟ لكننا نغفل عن واقع كون جودة هذا مرهونة بسوء ذاك ـ حسب تسمياتنا للأشياء ـ، ويضربون لذلك مثال اللوحة الفنية، ويقولون: إن جمالها ـ أو كمالها ـ مرهون بوجود الظلال القاتمة إلى جانب النقاط المضيئة، بل إن وجود اللوحة الفنية نفسها مرهون بوجود تلك الظلال القاتمة، فاللوحة الفنية لا يمكن أن توجد من رسم مجموعة من النقاط المضيئة فقط .

كذلك الحال مع عالم الخلق، فهل كان للفلاح والفوز وجود في الدنيا لولا وجود الإخفاق والحرمان؟ وهل كان للجمال وجود فيها لولا وجود القبح؟ إن شعورنا، بل وانبهارنا ومعرفتنا ووصفنا للجمال نتيجة لكون الدنيا ليست قطعة خالصة من الجمال، ولو كان كل الرجال مثل يوسف آيات في الجمال، وكانت كل نساء الدنيا مثل (كيلباترا)، لما كان في الدنيا يوسف ولا كيلباترا ولا جمال .

وهذا يعني أن الجمال مدين في ظهوره لوجود القبح، ولو لا هذا لما كان

ذاك، وكذلك الحال في جميع مظاهر الخير، فظهور عظمة العظماء نتيجة لوجود آخرين يفتقدون ما تحلوا به من خصال العظمة والكمال، ولو كان جميع البشر مثل علي بن أبي طالب، لما تجلت في الدنيا عظمة علي بن أبي طالب .

التمايز ذاتي في الأشياء

إذن ملخص الكلام في تعليل وجود الاختلاف والتمايز بين الأشياء هو أنـه أمـر ذاتي فيها وضرورة لوجود التنوع والكثرة في عالم الوجود، هذا أولاً، وثانـياً فإنـه أمـر ضـروري في النظرة الشمولية لنظام عالم الخلق ككل ولوجود الشـيء الـذي تعتـبرونه خـيراً، فـلا يمكـن ـ مـثلاً ـ أن نصف الجبل الشاهق بالعظمة إذا لم يكن يوجد سهل ومناطق منخفضة إلى جانبه، والأمثلة الأخرى في هذا الباب كثيرة جداً.

المصائب والشدائد منشأ للخير والتكامل

النوع الثالث من الشرور يشمل أموراً ليست من أشكال الفناء والموت ولا مـن نـوع الاخـتلاف والـتمايز، وهـي المصـائب والشـدائد، ويـثار بشأن الاعـتراض القـائل: لـماذا تشـتمل الحـياة الدنـيا عـلى نـزول هـذه المصـائب بالخلق[1]؟ وهل توجد فوائد من هذه الشدائد والعداوات والتنافس والحروب

---

(١) حـادث مـثل وفـاة شـاب يمكـن تصـنيفه ضـمن الـنوع الأول من أنواع الشرور ـ أي الموت والفـناء ـ، إذا نظـرنا الـيه من زاوية الشاب المتوفى نفسه ، ولكن يكون من النوع الثالث ـ أي المصائب والشدائد ـ إذا نظرنا إليه من زاوية الأشخاص الذين يؤذيهم فراقه .

والأمراض وغيرها؟

الجـواب هـو: أنّ هذه الظواهر تمثل عاملاً مهماً وأساسياً في إيجاد أنواع الخيرات والتكامل؛ والاعتراض على عدم وجودها لا يقل وجاهة عن الاعتراض على وجودها. فنحن نعتبر السلامة والصحة والقوة والثروة والأمان من مظاهر الخير، وهي كذلك بالفعل، لكننا لو نظرنا إليها من زاوية العوارض التي توجدها نجد أنها ليست خيراً مطلقاً، فالقوة ـ غالباً وليس كقاعدة عامة ـ تولد الغرور الذي يجلب بدوره الشقاء، والثروة تجر إلى الفساد الذي يوقع في الشقاء، والصحة والسلامة سبب للغفلة المؤدية في نهاية المطاف إلى الشقاء، والأمن من أخطار الأعداء يولد الكسل وغيره، في حين نجد على الطرف المقابل أن الضعف مثلاً يسوق الإنسان إلى السعي من أجل التقدم.

حقيقة السعادة والسبيل إليها

إن الإنسان يتوهم أنّ السعادة تكمن في القوة والثروة والسلامة، وهذا وهم باطل، فكثيراً ما ساقت القوة والثروة الأقوياء والأثرياء إلى متاهات الشقاء. فما هو السبيل إلى السعادة وكيف يحصل عليها الإنسان إذن؟ هل أن السعادة تعني تحقيق الآمال والطموحات أم الرضا والقناعة بالأوضاع الموجودة فعلاً؟ توجد نظرية في الإجابة عن هذه الأسئلة لا تخلو من بعض الوجاهة تقول: إن سعادة الإنسان تكمن في أن يعيش دائماً أمل بلوغ السعادة، والسعادة التي يحصل عليها من هذا الأمل لا يحصل على مثيلها من واقعه الموجود فعلاً مهما كان. وثمة بيت من الشعر العربي القديم يشير إلى هذا المعنى، حيث يقول الشاعر:

أمانيّ إن تحصل تكن غاية المنى وإلا فقد عشنا بها زمناً رغدا

إن الأمـل بالحصـول عـلى شـيء معـين يعـبر عـن فقدان الإنسان لـه، والشـعور بفقدانه يدفع الإنسان إلى السعي من أجل الحصول عليه، وإذا أراد الإنسـان أن يكـون سـعيداً في دنـياه فعليه أن يسعى باستمرار ـ وبحالة منعمة بالرغـبة والأمـل ـ للحصـول عـلى ما يفتقده، في حين أن حصوله منذ البداية عـلى كـل مـا يـريد يعـني مـوت الأمـل فيه، وهذا أشد أنواع الشقاء في الحياة الدنـيا، ولعل القرآن الكريم يشير إلى هذه الحقيقة في قولـه تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا لا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلاً﴾[1]، فالآية الكريمة تتحدث عن الآخرة التي يختلف ـ لحكمـة معينة ـ نظامها وقوانينها عما هو الحال في الحياة الدنيا، وتبين حقيقة أن الإنسـان في الجنة لا يطلب تغيير ما هو فيه، بمعنى أنه لا يمل ولا يشبع منه، في حـين أن حالـه في الحـياة الدنـيا على العكس، فهو يطلب الشيء ما دام لا يملكه، فإنْ حصل عليه ملّ منه بسرعة وتحول لطلب غيره .

يحكـى أن السـفير الـبريطاني الـتقى نابلـيون أيـام اشـتعال الحرب بين الـبلدين، وقـال لـه: إن الفـرق بينـنا وبيـنكم هـو أننا نطلب الشرف وأنتم تطلبون الثروة، فأجاب نابليون: الأمر كما تقول، فكل يطلب ما يفتقده!

الحرمان وقود التحرك والسعي والإبداع

وهـذه حقـيقة واقعية، فالإنسان يطلب ما يشعر بأنه محروم منه، ولذلك فـإن الحـرمان يشـكل دافعـاً أساسـياً للـتحرك والعمـل، ولا يوجـد أي عامل يضـاهي في قوتـه قـوة عـامل المصـائب والشـدائد في تفجـير طاقات الإنسان

---

(١) الكهف: ١٠٨

ويقال: إن الروائع العالية التي خلقها الإنسان هي وليدة أحد عاملين: العشق أو المصاب، والعشق لا يمكن أن يولد شيئاً من نظائر تلك الروائع بعد وصول العاشق إلى الوصال الكامل؛ لأن الوصال هو فاتحة الخمود، لذلك فإن المراد هنا هو العشق المقترن بالفراق، وخيرة القصائد هي التي صدرت عن الشعراء العشاق أيام الفراق أو أيام نزول المصائب بهم. فمثلاً رغم مرور ستة أو سبعة قرون على إنشاد أبي الحسن التهامي لقصيدته التي أبّن فيها ابنه عندما فجع بوفاته، لازالت هذه القصيدة تهز وجدان كل من يقرأها؛ أعني القصيدة التي مطلعها:

حكم المنية في البرية جار ... ما هذه الدنيا بدار قرار

وكذلك الحال مع قصيدة الشاعر حافظ الشيرازي التي مطلعها:

بلبلي خون دلي خورد ... وگلي حاصل كرد

باد غيرت به صدش ... خار پريشان دل كرد[1]

وهذه ـ كما أرى ـ من القصائد الخالدة التي لا يخفت تأثيرها في النفوس، وقد أنشدها الشاعر عندما عصرت وجوده مصيبة فقده لولده .

المصائب والشدائد تفجر طاقات الإنسان

إن الأثر الأقوى لنزول الشدائد والمصائب هو تحريك طاقات الإنسان،

---

(١) الترجمة النثرية:

يكابد البلبل الصعاب والمشاق، حتى يحصل على الزهرة، فتأتي ريح الغيرة، وترميها بمئة شوكة فتدمي قلب البلبل.

وهـذا الأثـر أقـوى مما تـؤدي إلـيه أحياناً من بعث الجمود والعزلة والتقوقع ويقـال: إنّ المكانـة الـتي حصـل علـيها اليهود نتيجة لعاملين: الأول هو شدة التزامهم بسننهم وقوانينهم وشرائعهم الخاصة بهم كقومية إسرائيلية، والثاني تعرضـهم لكـثير مـن المصائب والشدائد، وهذان العاملان هما اللذان جعلا الـيهود يمـتلكون مـا يسـيطرون بـه اليوم على نصف العالم ـ إن لم نقل كله ـ فـإن مـن الحقـائق الواقعـية الـتي لا يمكـن إنكارهـا أن عشـرة ملايين يهودي يسيطرون الـيوم عـلى (٧٠٠) ملـيون مسـيحي بـل ويسـتعمرون بلدانهم في الواقـع. إذن فمـا عانـاه الـيهود طـوال التاريخ من مصائب وشدائد وأذى قد سـاهم بنصـيب وافـر في حصـولهم عـلى ما يتميزون به اليوم من قوة ووحدة وشوكة.

ولذلك نرى أن القرآن الكريم لا يعتبر البليات شقاء بل يقول عنها:

﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾[1]، ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[2].

وجـاء في الحديث الشريف: ((إن الله إذا أحب عبداً غته بالبلاء غتاً))[3].

---

(١) الانبياء: ٣٥.

(٢) البقرة: ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٣) بحار الأنوار، المجلد ١٥، الجزء الأول، ص ٥٥، طبعة الكمباني ذات العشرين مجلداً. نقلاً عن الكافي.

أي أغرقه في بحر المصائب والشدائد. وثمة مثال جيد لتوضيح هذه الحقيقة يقول: إن الانتصار والفلاح في هذه الدنيا حليف القادر على السباحة وعبور أمواج البلايا والصعاب، ولا يمكن للإنسان أن يتعلم السباحة ما لم ينزل إلى البحر ويخوض غماره، وإلا فلن ينفعه الاستمرار في قراءة كتب تعليم السباحة حتى لو طال ذلك به مئة عام؛ لأن تعلم السباحة مشروط بتوفر التجربة العملية، فعندما يسقط الإنسان في الماء ويشعر بخطر الغرق والموت محدقاً به؛ حينئذ يضطر إلى تفجير طاقاته سعياً للنجاة، فتكون ثمرة هذا السعي تعلمه السباحة .

من هنا يتضح أن خلو حياة الإنسان من المصاعب والشدائد والمصائب والبليات، يفتح الطريق أمامه للفساد والدمار .

مداخلة بشأن دور المحنة في الإبداع الأدبي

ـ قلتم: إن الأدب الإنساني يتحدث دائماً عن الأشياء التي يفتقر إليها الإنسان. وقد درس أحد أصدقائنا المقيمين في فرنسا هذه الظاهرة وبصورة مستوعبة، وأجرى مقارنات بين نتاجات الأدب في الشرق والغرب، وتوصل إلى أن الادباء والشعراء الشرقيين يتحدثون في أشعارهم باستمرار عن أمور ثلاثة: الحبيب المعشوق، الأنهار والرياض الخضراء، والخمر؛ لأنهم كانوا محرومين من هذه الأشياء، فهم يعيشون في بيئة صحراوية جافة، وقد حرم عليهم الخمر واضطروا إلى تناوله في الخفاء، كما حرموا من العشيقات، ولذلك فهم يطلبون ما حرموا منه .

أما في الأدب الغربي فلا نجد أي حديث عن الرياض الخضراء؛ لأنهم

ملّوهـا، ونجـد في المقـابل كـثرة حديـثهم عن الشمس؛ لأنهم قليلاً ما يرونها ساطعة في ديـارهم، ولذلـك فـإذا أراد أحدهـم وصف يوم جميل بدأ بوصف شروق الشـمس فـيه، كما أنهم لا يذكرون الخمر في أشعارهم؛ لأنها مبذولة لهـم دائمـاً، وكذلـك الحال مع الحبيب والمعشوق، فهم لا يتحدثون عنه لرواج العلاقـات مـع العشيقات بينهم. أما ما يكثرون الحديث عنه في أشعارهم عادة فهو يشمل عادة ثلاثة أمور: الشمس والمال والعطلة؛ لأنهم كثيراً ما ينشغلون بالعمل وقليلاً ما يستريحون .

الأسـتاذ المطهري: هذه من القضايا المثارة في أوروبا، وقد تحدث (رسل) أيضاً عما سماه ((موت العشق)) في أوروبا وموت المسرات التي لا تتولد إلا منه، وكذلك موت الآثار والروائع الأدبية التي تنتج من حرارة العشق، وهو يصرح بـأنّ الوصـال صـار مـبذولاً بكثرة ومجانياً ولذلك فمن الطبيعي أن تموت روح العشـق في الإنسـان. لكـنه في المقـابل لا يؤيد أن يكون الفراق شاملاً ومطلقاً ودائمـاً، بـل ينـبغي توفـر كـلا العاملين معاً لإيجاد الروائع الأدبية، بمعنى أن الـيأس مـن إمكانـية الوصال يسلب الشاعر أيضاً القدرة على الإبداع، فلابد من اقتران الفراق بالأمل بالوصال .

أمـا بالنسـبة لقضـية الخمـر، فالأمـر لا يرتـبط بمجرد تحريمها، إذ توجد محـرمات أخـرى لدى الشرقيين، مثل أكل لحم الخنزير، ورغم ذلك لم يتغن أي شاعر به، لذلك فإن سر تغني الشعراء بالخمر يرجع إلى الآثار التي توجدها في الإنسـان، إذ تـبعده عـن الفكـر والعقـل وتنقله إلى عالم آخر، فالشاعر الذي ضـاق ذرعـاً بما يقاسيه من آلام الدنيا يتحدث عن الخمر، لكي يتخلص ـ إلى حـين ـ مـن الأفكـار المؤذيـة والتفكير بالمصائب التي أنزلها به الظالم الفلاني،

لكـن انـتقال الشاعر هنا هو من مرحلة العقل إلى مرحلة لا عقلية تقع أسفل مرتـبة العقـل، أمـا في الشـعر العـرفاني ـ وهـو الأكـثر تناولاً لهذا الموضوع ـ فحديـثه عـن الخمـر يرمـز إلى الانتقال إلى مرحلة لا عقلية تقع ـ في مرتبتها ـ فـوق مـرحلة العقـل؛ لأن العـارف يؤمـن بأن مرتبة الحب والعشق أعلى من مرتـبة العقـل، فـالأول يسـعى إلى مرتـبة يفقـد فـيها العقل، فيصبح في مرتبة الحـيوانات الـتي لا تـدرك، أمـا الـثاني فهو يسعى إلى التحرر من أسر العقل لبلوغ مرتبة أعلى هي مرتبة العشق.

هذا هو السر الأساس لتحدث الشعر الشرقي عن الخمرة والكأس، أما مسـألة الحرمان فقد تصدق على موضوع الرياض والأنهار، إذ إن من الطبيعي أن لا تـثير رؤيـة مـناظر أجمـل الـرياض والأنهـار والأزهار مشاعر الأشخاص الذيـن يعيشون في بيئة تتوفر فيها، وقد ألفوا رؤيتها منذ أيامهم الأولى وفتحوا أعينهم عليها واعتادوا رؤيتها حيثما ذهبوا .

سؤال وتوضيح بشأن ذاتية الاختلاف الخلقي

ـ نحـن لا نـرى ـ أساساً ـ مظاهر التمييز وفقدان العدل ومظاهر الشر في جمادات عالم الطبيعة، بل نرى فيها نظاماً متسقاً، لكننا نرى تلك المظاهر في الكائنات الحية وبني الإنسان، لذلك يجب أن نقدم تفسيراً لوجود هذه الشرور وانعدام النظم، نحن لا نريد أن نكون نقاطاً مظلمة في لوحة عالم الطبيعة لكي تصبح هذه اللوحة جميلة، لماذا لا نكون من النقاط البيضاء في هذه اللوحة؟

الأسـتاذ المطهـري: مـا تحدثـت عنه يشمل بني الإنسان أيضاً ، وبالنسبة لسؤالكم: لماذا أكون أنا من النقاط السوداء في لوحة عالم الطبيعة؟ فهو يثير ـ

ضمن حدود ـ الفكرة الأولى نفسها، إذ توجد مجموعة من التمايزات الطبيعية (القهرية) بين الأفراد ومجموعة أخرى من التمايزات الاجتماعية الناشئة من الأنظمة الاجتماعية والتي تقع ضمن دائرة اختيار الإنسان. والاعتراض لا يمكن أن يوجه إلى المجموعة الأولى، أي التمايزات الطبيعية، فأنت مثلاً تتميز بشخصية طبيعية معينة وطريقة خاصة في التفكير تختلف فيها عن الآخرين، وقد تكون فيك صفات لا توجد فيهم مثلما توجد فيهم صفات لا توجد فيك. فأنت مثلاً ابن فلان، وقد ولدت في المدينة الفلانية، وذاك ابن شخص آخر، وقد ولد في مدينة أخرى ولا معنى للاعتراض على ذلك؛ لأن عالم الخلق يتكون من هذه الخصوصيات وصفات الجينات الوراثية التي تنتقل من الوالدين إلى الأبناء، فلا يمكن الاعتراض والقول: لماذا لم أكن ابن الأب الفلاني والأم الفلانية؟ لأن كونك أنت بخصوصياتك المعينة مرهوناً بأن تكون ابن والديك الفعليين، فقد أعطي كل موجود الخلعة الوجودية التي بإمكانه فعلاً ارتداؤها وليس التي لا يمكنه أن يرتديها .

إذن فمرادنا في حديثنا عن وجود التمايزات هو التمايزات الطبيعية الذاتية في طبيعة الأفراد .

التمايز ضمن الحركة التكاملية العامة

ـ لماذا ابتلي الإنسان بالبليات والآفات عندما كان جاهلاً بعيداً عن التحضر، ثم تخلص منها بعد أن اكتسب العلم وطور الصناعات؟ ولماذا سمح خالق عالم الطبيعة بنزول البلايا بهم في تلك العصور، بحيث كانت بعض الأوبئة تحصد الملايين منهم في آن واحد، أما الآن فالبشر سيطروا على هذه

الأوبئة؟ أليس في هذا مصداق لانعدام العدل بين بني الإنسان في الماضي والحاضر ؟

لعل هذه المسألة ترتبط بمسالة الاختيار.

الأستاذ المطهري: مسألة الاختيار والتكامل مسألة مستقلة ترتبط بمسألة الجبر والاختيار وحدودهما في حياة الإنسان، ومنها تتفرع مسألة التكليف .

إن الإنسان مكلف ـ عقلاً وشرعاً ـ بمكافحة هذه الشرور[1]، وهذا التكليف لا يتنافى مع ما قلناه؛ لأن الإنسان لا يخرج عن دائرة النظام الكوني العام، وحكم العقل والشرع بمكافحة الشرور والأمراض والظلم والعدوان جزء من هذا النظام وليس خارجاً عنه، وهذا النظام هو نظام التكامل، وإذا لم يكن أسلافنا قد طووا تلك المرحلة البدائية التي كانت بعض الأوبئة تحصد كثيراً منهم، لم نكن نحن قد وصلنا إلى هذه المرحلة من التكامل. يضاف إلى ذلك أن عيشهم في تلك المرحلة البدائية وعيشنا نحن في الحقبة المعاصرة، لم يأتِ اعتباطاً، ولم يكن بالإمكان تبادل هذه المواقع بيننا وبينهم، فيعيشون في عصرنا ونعيش في عصرهم؛ لأن وجود كل شيء منا ومنهم في مرحلته الزمانية أمر ذاتي فيه لا يتحقق وجوده إلا به، فلا يستطيع أن يظهر للوجود إلا في هذه الصورة .

من هنا، فلا يصح أن تفصلوا بين الإنسان ونظام عالم الوجود، ثم

---

(١) نعتبرها شروراً ضمن الرؤية الجزئية المصداقية، أما في رؤية النظام الكوني ككل فهي ليست شروراً كما قلنا .

تـثيروا عـلى أسـاس هـذا الفصل أمثال تلك الاعتراضات القائلة بأن إحاطة الـبلايا بمجـتمعات عصور الجهل دون مجتمعات عصور التحضر تنافي العدل؛ كـلا، فهـذا قـول بـاطل؛ لأن إنسـان العصور البدائية وإنسان عصور التطور العلمي يشكلان سطرين متعاقبين في كتاب نظام الوجود، ومعنى تبادل المواقع بيـنهما هو: أن نصبح نحن آباءً لأنفسنا ويصير آباؤنا أبناءً لنا، وهذا أمر محال، ولا نسـتطيع نحـن أن نكون آباءً لأنفسنا كما لا يستطيع آباؤنا أن يكونوا أبناءً لـنا، لأن بنوتـنا لهـم أمر ذاتي في وجودنا، كما أن أبوتهم لنا هو أمر ذاتي في وجودهـم، ولا يمكـن ـ بحـال مـن الاحوال ـ الفصل بين الشيء وما هو ذاتي فـيه؛ لأنهمـا وجود واحد، ولا يمكن لأي جزء من أجزاء النظام الكوني العام أن يتخلف عن مكانه في هذا النظام، كما لا يستطيع أن يحل في غير مكانه .

ولذلـك فلا معنى للاعتراض على هذه الموارد الجزئية، وإذا كان لديكم اعـتراض فيجـب أن يتوجه إلى النظام الكلي، فهذا المجموع هو بحكم الواحد، والمجـتمع البشـري هو بحكم الوجود الواحد الذي طوى تلك المراحل البدائية الـتي كانـت الأوبـئة تحصد الملايين من أفراده، وأزال في مسيره أشكالاً متنوعة مـن الظلـم والبلايا إلى أن وصل إلى المرحلة الراهنة والمستقبل الذي ينتظره هو الـذي يـتحقق فـيه وعـد: ((**يمـلأ الأرض قسـطاً وعـدلاً بعدمـا ملئـت ظـلماً وجوراً**))[1] ويزال فيه كل شر، وعلى ضوء هذه الرؤية ندرس الموضوع ونبحث في المسـألة التالـية: هـل أن هـذا المجمـوع الذي يشكل نظاماً تكاملياً هو نظام

---

(١) إعلام الورى للشيخ الطبرسي: ٤٠١.

سليم أم لا؟ وعندها نعرف بأنه نظام سليم.

ولتوضيح هذه الحقيقة نضرب المثال التالي ونطلب منكم أن تحكموا بشأنه، وهو لو اعترضت أنا اليوم قائلاً : إنني أبلغ من العمر اليوم أربعين عاماً وأستطيع أن أدافع عن نفسي وأدبر شؤوني بنفسي، فلماذا لم أكن قادراً على ذلك عندما كنت طفلاً عاجزاً عن الدفاع عن نفسي في مقابل أي هجوم، أليس في هذا ظلم لي؟ ولماذا لم يحتل هذا الطفل العاجز موقعي اليوم وأكون أنا في موقع هذا الطفل العاجز ؟

لا شك أنكم سترفضون هذه الاعتراضات وتقولون: إن هذا الطفل هو أنت، وأنت هو، وقد طويت مرحلة الطفولة فوصلت إلى ما أنت عليه اليوم، ولولا طي مرحلة الطفولة لما كان بإمكانك بلوغ مرحلة النضج، كما لم يكن بالإمكان أن تولد وأنت ابن ثلاثين أو أربعين سنة، ولذلك فلا يوجد ظلم وتمييز في الأمر، بل إن ثمة حقيقة وجودية واحدة تطوي هذه المراحل التكاملية.

جبران التمييز في الحياة الأخرى

ـ إذا لم نقرن مسألة وجود التمييز في الحياة الدنيا بعقيدة وجود الحياة الأخرى، فلن نستطيع نفي وقوع الظلم بسبب هذا التمييز، فإما أن نقر بوجود أشكال من الظلم في عالم الطبيعة وأن الخالق شاء وجودها، وإما أن نقول بأنه سيجبر هذه النقائص في الحياة الأخرى .

الأستاذ المطهري: إن سبب عدم تطرقي لهذه القضية يكمن في كون أن للمتكلمين نظرية تقول: إن الله خلق القيامة وعالم الآخرة لكي يجبر فيه هذه النقائص، مثلما أن الدول توجد أجهزة قضائية فيها لتحقيق هذا الهدف.

ولكـن هـذه الـنظرية غـير صـحيحة وإن كـان من الصحيح أن جبر النقائص يـتحقق في عالم الآخرة والقيامة، إلا أن هذا ليس هو الهدف من خلق القيامة، فالحياة الأخـرى ليسـت وجـوداً تبعياً للحياة الدنيا، بحيث لا يكون ثمة مسوغ لوجودها إذا لم يكن في الدنيا نقائص أو ظلم .

كـلا، إن القيامة هي المرحلة الأخيرة من سير الإنسان، وهي تعني انتقال مخلوقـات هذا العالم الدنيوي من نشأة إلى أخرى، وتحولها من موجودات مادية ابتدائـية ملكية إلى موجودات روحانية ملكوتية، وهذا التحول من لوازم نظام العـالم الكونـي. ولذلـك فإن خلق القيامة لم يكن من أجل جبر النقائص وإن كان هذا الأمر يتحقق فيها حتماً .

إن الإنسـان يجـبر ـ عـندما يصـل إلى سـني النضـج والرشد ـ كثيراً من نقائص سني الطفولة، ولكن إصلاح وجبر هذه النقائص لا يشكلان الفلسفة الوجوديـة لـنموه وبلوغه مرحلة الرشد، كلا؛ لأن ذلك يعني أن بلوغه مرحلة الرشـد فـرع مـتطفل وتـابع لعيشـه مـرحلة طفولة، بحيث لو لم تكن نقائص مرحلة الطفولة لما كانت ثمة حاجة لبلوغ الإنسان مرحلة الرشد .

مـن هـنا يتضح مكمن الضعف في نظرية المتكلمين، فهي تجعل القيامة والنشـأة الأخـرى وجـوداً طفيلياً تابعاً لنشأة الدنيا، تماماً مثلما هو حال جهاز العدلية الذي يكون تابعاً ينبع وجوده من وجود المشاكل والنزاعات في البلد، ولذلـك فإننا لم نربط المسألة المتقدمة بيوم القيامة تجنباً لهذه النظرية، ولكي لا نستصـغر قـدر القـيامة ونصورها وكأنها وجود طفيلي تابع للحياة الدنيا، قد خلقهـا الله كجهـاز عدلـية في عـالم الدنـيا، وحاشـا لله أن تكـون أفعاله بهذه الصورة .

الموت ينفي الفناء

ـ ضمن حديثكم عن الفناء والموت كمصاديق لعنوان الشرور أشرتم إلى قضية مهمة للغاية، لم تعط حقها من البيان والتوضيح، وهي: لولا الموت لبقيت الموجودات ـ ومنها الإنسان ـ في حالة واحدة لا تتغير وسكون، والسكون هو فناء في الواقع؛ لأن هذه التغييرات تعبر عن الحركة، والحركة هي علة عالم الوجود.

الأستاذ المطهري: ما تفضلتم به يدعم كلامنا. وقولهم: لا يوجد في العالم الدنيوي سكون، والموجود فيه هو الثبات. وهذا القول يعني أن الطبيعة ـ بما هي طبيعة ـ في حالة مستمرة من التحول، ولكن حركتها تنتهي إلى موجودات تختلف نشأتها عن هذه النشأة الدنيا، وهذه الموجودات ليست ساكنة بل ثابتة، فالساكن هو الشيء الذي لا يتحرك رغم وجود الاستعداد للحركة فيه وتوفر إمكانية ذلك، أما الثابت فهو الذي يكون وجوده أساساً وجوداً جمعياً، ولا توجد إمكانية التحرك في الوجود الجمعي خلافاً للوجود التدريجي .

الدنيا مضمار التحرك للمطلوب الحقيقي

ـ قلتم: إن الإنسان لا يطلب تغيير وضعه في النشأة الأخرى طبقاً لمفاد قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا لا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلاً﴾[1]؛ ومثل هذا الجواب يثير

---

(١) الكهف: ١٠٨.

الاعـتراض الـتالي: لماذا تخلـق الحـياة في الدنـيا بهذه الصورة؟ وإذا كان هذا الوضع المتوازن جيداً فلماذا لم يتم خلقه بهذه الصورة منذ البداية ؟

الأسـتاذ المطهري: أبين لكم سر ذلك، مذكراً أولاً بما قلناه سابقاً من أن الإنسـان يطلـب مـا يفـتقر إليه، كما أنه يملُّ ما يملكه، وانطلاقاً من ذلك يثير بعـض الـناس شبهة تجاه يوم القيامة تقول: إن الجنة تبعث الملل؛ لأن الإنسان يمتلك فيها كل شيء، وحال من يمتلك كل شيء كحال من لا يملك أي شيء .

إن لهـذه الظاهرة سراً مهماً ودقيقاً، فنحن نلاحظ أن الإنسان يبقى يعتز بالشـيء الـذي يحصل عليه مادام يتذكر أيام افتقاره إليه ومادام يعيش هاجس احـتمال فقدانه لـه، فإذا زالت عنه هذه الحالة وألف امتلاكه لـه تبدلت حالة الاعـتزاز بـه إلى حالـة مـن البرود واللامبالاة، فهل أن ذلك يعني أن الإنسان يطلب بذاته عدماً لا وجود لـه؟ كلا، لا يمكن أن يكون الإنسان طالباً لغير ما هـو موجود، فلماذا إذن يضعف تعلقه به عندما يحصل عليه؟ لقد قدم العرفاء الإسـلاميون ومـنذ أمدٍ طويلٍ جواباً عميقاً في بيان سر هذه الظاهرة يستند إلى أسـس قويـة، فهـم يقولون: إن كل شيء يمله الإنسان بعد حصوله عليه ليس مطلوبـه الحقـيقي؛ لأنـه لم يستطع أن يروي تعطشه الغريزي لمطلوبه الحقيقي، وإلا فإن من المحال أن يمل الإنسان مطلوبه الحقيقي الذي يطلبه بفطرته[1]....

---

(١) لم يتم تدوين هذه المحاضرة بصورة كاملة. إذ لم تسجل بقيتها .

المحاضرة السابعة عشرة

التوحيد ومسالة وجود الشرور

والشيطان في الرؤية القرآنية

نتناول اليوم مسألة الشرور من زاوية الرؤية القرآنية بهدف التعرف على نظرة القرآن تجاه الخير والشر وما يرتبط بهما، ونسعى أولاً لمعرفة هل أن القرآن الكريم قد صنف الأشياء إلى طائفتين: خير وشر؟ وهل أقر وجود مبدأ مستقل للشرور غير الله سبحانه، أي هل أقر ضمنياً الفكرة التي تصرح بها عقيدة الثنوية، أم أنه ينسب كل شيء يوجد في الدنيا إلى المشيئة الإلهية، بمعنى أنه يرجع ـ عبر سلسلة العلية ـ الخلق والإيجاد إلى الله سبحانه ؟

الله خالق الخير وخالق أسباب الشر

لا شك في أن القرآن الكريم يصرح بأن الله خالق كل شيء، فهو مبدأ الحياة ومبدأ الموت الذي نسميه شراً فهو: ﴿يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾[1] ولكن عبر مجموعة من الأسباب التي ترتبط به في نهاية المطاف، كما أنه هو خالق أسباب السرور والحزن: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى * وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا﴾[2]، كما أنه ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾[3] ، ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ

---

(١) البقرة: ٢٥٨.

(٢) النجم: ٤٣ـ٤٤.

(٣) الملك: ٢.

الصَّابِرِينَ﴾[١].

إذن فلا نقاش في أن القرآن الكريم ينسب جميع هذه الظواهر إلى الله لكنه يميز بين نسبة الخير ونسبة الشر إليه، وهذا ما سنبينه لاحقاً .

وينفي القرآن الكريم بلغة واضحة العقيدة الثنوية التي تقول بوجود مبدأين مستقلين: أحدهما مبدأ للنور هو (يزدان) وآخر للظلمة هو (أهريمن) أي أنها تقول بأن الله مبدأ للنور وليس للظلمة، ولا ينبغي لنا أن نشك في خلو القرآن الكريم من هذه العقيدة، فهو يصرح بنفيها بكل وضوح في الآية الأولى من سورة الأنعام فيقول: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ فهو سبحانه جاعل الظلمات وهو نفسه جاعل النور .

تقسيم الوجودات إلى نافعة وضارة

وثمة قضية أخرى هنا هي: أننا قلنا في بحث سابق بشأن ماهية الخير والشر: إن الشرور أمور عدمية بذاتها، أو أنها وجودات نسميها شروراً؛ لكونها تسلب الوجود من غيرها دون أن يعني ذلك كونها شراً بما هي وجودات. هذه الحقيقة هي التي يعبرون عنها بلغة المصطلحات الفلسفية بقولهم: للشيء وجود ((نفسي)) هو وجوده لنفسه بغض النظر عن كل ما عداه من موجودات عالم الدنيا، وكل شيء خير لنفسه من هذه الزاوية وبملاحظة الأهداف والكمالات المناسبة له والتي يسعى إليها. ولكن الأشياء

---

(١) البقرة: ١٥٦.

تنقسم إلى قسمين: نافعة وضارة إذا نظرنا إليها من زاوية ارتباطها فيما بينها ومن زاوية وجودها بالنسبة إلى الخير، فبعضها يعين الآخرين على الوصول إلى كمالاتهم الوجودية فتكون نافعة لهم، وبعضها الآخر على العكس يزاحم الآخرين ويعرقل حركتهم للحصول على كمالاتهم، فتكون وجودات شريرة وضارة بالنسبة للآخرين[1].

اختلاف وتمايز وليس تمييزاً

وهذا المقدار من الاختلاف والتمايز يظهر بين الأشياء، لكننا قلنا سابقاً: إن الموجود في عالم الخلق اختلاف وتمايز وليس تمييزاً. فالتمييز يعني إعطاء موجود إمكانات وجودية معينة ومنعها عن آخر رغم كون كلا هذين الموجودين مستعدين لتلقي هذه الإمكانات، وهذا التمييز غير موجود في عالم الخلق، فالله سبحانه ـ وهو رب العالمين ـ يوصل لكل موجود ـ في أي مرتبة كان ـ ما هو مستعد لتلقيه من الخير.

---

(١) يستفاد من نظائر قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ * مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ * وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ * وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ * وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ (الفلق: ١ـ٥) وقوله: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ * .... * مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ (الناس ١ـ٤)، وقوله: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٥)، يستفاد منها أن حكمة خلق أسباب الشر وخلق الشيطان تكمن في توفير أحد الأسباب المهمة لتوجه الإنسان إلى الله تعالى والإنقطاع إليه عز وجل، وهذا التوجه هو سر تكامل الإنسان وبلوغه مقامات القرب وطي معارج الإنسانية. [المترجم].

أما الاختلاف والتمايز الموجود بين الأشياء فهو ناشئ من اختلاف استعداداتها الذاتية وتباين أوعيتها الوجودية، فهذا الاختلاف الذاتي يجعلها عاجزة عن تلقي أكثر مما هي مستعدة له من العطاء الوجودي .

البيان القرآني لسر الاختلاف والتمايز

هل يوجد في القرآن الكريم بيان لسر وجود الاختلاف والتمايز بين الموجودات؟ الجواب عن هذا السؤال نجده في آية كريمة تناولها العلماء منذ زمن طويل بالبحث والتحليل وهي تبين هذا السر من خلال مثال تضربه، وهي قوله تعالى: ﴿أَنـزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ[١] بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً[٢] رَابِياً وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الحَقَّ وَالبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾ ثم يختم الآية بقوله ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ﴾[٣]

فالآية الكريمة تنبه إلى أن الوديان والأنهار تأخذ من الماء النازل بمقدار ما تتسع له لا أكثر من ذلك، وما تأخذه الوديان والأنهار من الماء النازل يتحول إلى سيول تحمل على سطحها الزبد مثلما يظهر الزبد على سطح الفلزات وأدوات الزينة والذهب والفضة والحديد عند تذويبها، وهذا الزبد مادة زائدة

---

(١) الأودية هنا بمعنى الأنهار والقنوات.

(٢) الزبد ما يطفو على سطح الماء، وقد أطلق اسم ((الزبدة)) المشتقة من اللبن؛ لأنها تطفو على سطحه عندما تنفصل الدسومة عنه .

(٣) الرعد: ١٧.

تغطي المادة الأصلية في وقت تذويب هذه الفلزات والمعادن والتمهيد لصنع أشياء مفيدة منها .

أما بالنسبة لقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ﴾، فسروا الفعل ((يضرب)) هنا بأنه يعني ((يثبت)) ، وهذا تفسير صحيح، فالمراد هنا هو أن الله خلق الحق والباطل بهذه الصورة، وليس المراد ضرب الحق والباطل كمثال، فالمعنى الثاني جاء في ختام الآية، حيث يقول: ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾. فيكون المعنى هو: إن الله خلق الحق والباطل في العالم بهذه الصورة، فمثل الحق والحقيقة والخير كمثل الماء النازل من السماء، فهو وجود نقي خالص وطاهر، ومثل الأشياء التي لها نصيب من الحق والخير كمثل الأودية التي لا تحصل من الماء النازل أكثر مما تتسع له:

بحر را ريزي اگر در كوزه اي　　خود چه گيرد قسمت يك روزه اي[1]

سر الاختلاف في سعة التلقي وليس في الفيض

فلو أراد الإنسان أن يصب ما في البحر في الجرة لما أمكنه أن يصب فيها أكثر مما تسع له الجرة نفسها، كذلك الحال مع الماء النقي النازل من السماء، حيث ترون أن ما يسيل منه في النهر الصغير مقدار قليل، في حين يسيل في النهر الكبير مقدار أكبر من الماء، وهذا هو حال ما ينزله الله من حق وخير ووجود، فمثله كمثل الماء النازل ومثل الأشياء في تلقيها للوجود والكمالات

---

(١) الترجمة النثرية:

لو صببت البحر كله في جرة، لما أخذت الجرة منه أكثر من مقدار رزقها.

الوجودية كمثل الوديان والأنهار يأخذ كل منها من الفيض الوجودي بمقدار سعته، ولا يستطيع أن يأخذ أكثر من ذلك، ولذلك فالاختلاف فيما بينها ناشئ من اختلاف سعتها هي وليس من المعطي، فالمعطي لم يميز في عطائه فيما بينها، بمعنى أنه لم يعط بعضها أكثر من بعض رغم تساويها في سعة التلقي للعطاء، بل إن الاختلاف في العطاء ناشئ من اختلاف ذاتي في سعة الأشياء على تلقي العطاء الوجودي .

الثبات في النظام الكوني للخير

هذه هي كيفية نزول الخيرات والمواهب الوجودية والحق، وكل ما هو ثابت وحقيقي الوجود، فما هي طبيعة الباطل والشرور الموجودة إلى جانب هذه الخيرات والحق الثابت؟ الجواب هو: إن ظهور هذه الشرور لازم ذاتي لنزول تلك الخيرات إلى عالم الطبيعة مثلما أن نزول الماء من السماء وجريانه في هذه الأودية يقترن بظهور الزبد ـ وهو غير ثابت لا قرار له ـ فلا يمكن أن تنزل الأمطار وتجري السيول[1] دون ظهور هذا الزبد، كذلك الحال مع ظهور الباطل والشرور في طيات الوجود، فهو أمر ضروري، لكن النظام الكوني نفسه قائم على أساس الخير، والخير هو الذي يحفظ وجود العالم، أما الباطل والشرور فهي أمور عرضية زائلة كما ينبه لذلك قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾، فالبقاء والثبات هو

---

(١) قوله ﴿فسالت﴾ يعني جريان الماء ولا يستلزم حدوث الطوفان والفيضان.

لـلماء في المـثال الأول وللمعادن النقية في المثال الثاني(١)، لأنها هي التي تنفع الـناس، في حـين يـزول الزبد ويذهب جفاء تذروه الرياح. وهذا المثل يبين أن اخـتلاف السـعة هـو سـر الاختلاف والتمايز بين المخلوقات، وهذا جانب مما بيناه في المحاضرات السابقة .

البيان القرآني لسر خلق الإنسان رغم وجود طبيعة الفساد فيه

ثمـة آيـات قرآنـية أخـرى أشـارت ضـمنياً إلى ما نحن بصدد بيانه، وهي الآيـات المـتحدثة عـن خلـق آدم، وقـد أخـبر الله الملائكـة بذلك على النحو الـتالي: ﴿وَإِذْ قَـالَ رَبُّـكَ لِلْمَلائِكَـةِ إِنِّـي جَـاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، وكان الملائكـة يعـلمون أن الـنزوع إلى الشـر والفسـاد كـامن في طبـيعة الإنسـان(٢) ولذلـك تسـاءلوا بتعجـب: ﴿قَـالُوا أَتَجْعَـلُ فِـيهَا مَـنْ يُفْسِـدُ فِـيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَـاء﴾(٣)؟ وهـذا الفسـاد هـو نفسـه ما نطلق عليه نحن عنوان الشرور التي تصـدر من الإنسان، وأبشعها قتل بعضهم بعضاً، ثم قال الملائكة: ﴿وَنَحْنُ

---

(١) يعني مثال تذويب المعادن والفلزات. [المترجم].

(٢) سيـأتي توضيـح مصدر علم الملائكة بأنّ سبب الشر والفسـاد كامن في طبيعة الإنسـان، ولعل هـذا السـبب هـو ما تشير إليه الآية الكريمة نفسـها عندما تذكر أن الله حدد ((الأرض)) مكاناً لـتحرك هـذا الخلـيفة، فالأرض تشير إلى عالم الطبيعة، وتنزل الوجود إلى عالم الطبيعة يـستلزم ضـرورة تـنزل مرتبـته الوجوديـة وظهـور عوامل التزاحم والتضاد وبالتالي التنازع بين الخير والشر وهذا هو منشأ الفسـاد وسفك الدماء [المترجم].

(٣) البقرة: ٣٠

﴿نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾، فكان جوابه تعالى عن سؤالهم هو: ﴿قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾.

ويتابع القرآن عرض هذه الواقعة فيقول: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ العَلِيمُ الحَكِيمُ﴾[1]

وهذه من غرر الآيات التي تشتمل على حقائق عميقة، ولذلك فمن الطبيعي أن تطغي عليها حالة من الرمزية، والقرآن الكريم يستخدم هذه الرمزية أحياناً أو يجتنب توضيح الخصوصيات وذلك بهدف دفع الناس إلى المزيد من التعمق والتدبر، ولعل من غير الممكن بيان بعض الخصوصيات؛ لأنها من الحقائق التي لا يمكن أن تتنزل لكي يدركها الجميع، بل يجب الوصول إليها والارتفاع إلى مستواها لكي يمكن فهمها.

ما هي الأسماء التي علمها الله لآدم؟ هل هي أسماء الله وشؤونه؟ أم أن المراد من عنوان الاسم حقائق الأشياء انطلاقاً من واقع أن من غير الممكن معرفة أي شيء ما لم يكن له اسم أو عنوان يعطى له؟ وقد لا يكون ثمة فرق من هذه الزاوية بين أن يكون المقصود هنا الأسماء والشؤون الإلهية أو حقائق الأشياء فالمهم أن الله عرض حقائق هؤلاء على الملائكة بعد أن علم آدم وسألهم عنها فلم يعرفوها: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا﴾ وعندها صدر الأمر الإلهي التالي لآدم: ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا

---

(١) البقرة: ٣١ـ٣٢.

أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ[١] قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[٢]

فهذا الموجود الذي تقدم وصف الملائكة بأنه يفسد في الأرض ويسفك الدماء هو نفسه الذي عرف الملائكة بما كانوا يجهلونه من حقائق الأشياء، وعندها نبه الله الملائكة إلى أنهم لم يعرفوا من حقيقة هذا الموجود سوى الطبيعة التي تدفعه للفساد وسفك الدماء، وجهلوا بأنه مؤهل لبلوغ مقامات تجعله معلماً لهم. وبعد هذه الواقعة جاء الأمر الإلهي للملائكة بالسجود لهذا الموجود: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ﴾[٣]

الجواب الإلهي عن اعتراض الملائكة

ويمكن للمتدبر في مجموع هذه الآيات الكريمة استنباط كثير من الحقائق المهمة والاستدلال بها، منها أن الإنسان موجود تستبطن طبيعته الشر والفساد من جهة، ومن جهة ثانية تكمن فيها استعدادات لبلوغ مقامات تفوق مراتب الملائكة، وقد امتزج فيه هذان البعدان إلى درجة لا يمكن معها الفصل بينهما ولذلك لم يطلب الملائكة من الله أن يخلق الإنسان خالياً من طبيعة النزوع للشر والفساد، فهم كانوا يعلمون باستحالة الفصل بين هذين، وهذه حقيقة يغفل عنها كثير منا عندما نعترض قائلين: لماذا لم يخلق الله الإنسان خالياً من

(١) استخدام ضمير ((هم)) الخاص بجمع العاقل يشير إلى أن الأسماء الإلهية المذكورة هنا هي حقائق واقعية وليس مجرد ألفاظ الأسماء.

(٢)، (٣) البقرة: ٣٣ ـ ٣٤.

طبيعة النزوع للشر والفساد، أما الملائكة فهم كانوا يعلمون بأن خلق الإنسان لا يمكن أن يكون بغير هذه الطبيعة، لكنهم لم يكونوا يعلمون أن ما بعد هذا الشر والفساد يوجد خير كثير فعرفهم الله بذلك، وشاهدوا ما في هذا الموجود من استعدادات تثمر خيرات كثيرة، وعندها تراجعوا عن اعتراضهم الأولي وأيدوا خلقه للإنسان .

ألا تجدون في هذه الآيات الكريمة تأييداً للرأي الذي بيناه[1]؟ والقائل بوجوب خلق كل موجود يكون الخير فيه أكثر من الشر؟ ألا تجدون في هذه الآيات كشفاً لحقيقة أن الإنسان موجود امتزج فيه الخير والشر بدرجة تجعل من غير الممكن الفصل بينهما، ولكن الخير فيه أكثر من الشر، ولذلك وجب خلقه من أجل غلبة الخير فيه؟

هذه طائفة أخرى من الآيات نعتقد بأنها ذات صلة بموضوع بحثنا .

خلق الموت والحياة معاً وسيلة للعمل الصالح

كنا قد تحدثنا عن فوائد الأمور التي نطلق عليها عنوان ((الشرور)) ، وكان ذلك الجزء الأخير من بحثنا في هذا الموضوع. وقد قلنا: إننا نتوهم أن هذه الامور هي شر مطلق، وهذا مجرد وهم لا أساس له من الصحة، بل على العكس فإن هذه الأمور منشأ للخيرات. أي أن في كل شيء خيراً وشراً وخيره أكثر من شره؛ هذا أولاً وثانياً: فإن الشر نفسه سبب لوجود الخير فلولا وجود ما نسميها شروراً لما ظهرت في هذا الدنيا كثير من الخيرات، فهل

(١) تقدم الحديث عنه في المحاضرة السابقة.

يوجد في القرآن الكريم ما يصرح بذلك أو يشير إليه؟

الجواب هو: نعم، توجد عدة آيات تصرح بذلك، منها الآية التي استشهدنا بها في بداية حديثنا[١]، ومنها ما في سورة الملك: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾[٢]، وقد روي في أحاديث أهل البيت عليهم السلام عن الإمام الصادق عليه السلام قال: ((ليس يعني أكثركم عملاً ولكن أصوبكم عملا ...))[٣]

فالآية الكريمة تصرح بأن الله خلق الموت والحياة ليكونا معاً وسيلة ومقدمة لابد منها لهداية الناس إلى محاسن الأعمال، فهي لم تقل بأن الله خلق الحياة فقط؛ لكي تكون وسيلة لحسن العمل، إذ من الواضح أن حسن العمل لا يجد مصداقه ما لم يخلق الإنسان ويكون له عقل وإرادة، لكن خلق الموت وعلم الإنسان بأنه سيموت يشكلان شرطاً ضرورياً وعاملاً مهماً في دفع الإنسان للأعمال الحسنة مثلما أن خلق الحياة شرط ضروري لذلك، وإلا فهل يمكن أن يندفع حقاً لهذه الأعمال إذا علم بأنه خالد في هذه الدنيا ولا وجود للموت؟ قد يوجد بعض الأشخاص النوادر ـ مثل علي بن أبي طالب عليه السلام ـ يندفعون للعمل الحسن حتى لو علموا بأنهم مخلدون في هذه الدنيا، ولكن وجودهم هو استثناء والحالة العامة التي نراها بوضوح هي أن الناس يتورعون

---

(١) يعني الآية الأولى من سورة الأنعام: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [المترجم].

(٢) الملك: ١ ـ ٢.

(٣) تفسير الميزان ١٩: ٣٥٥، نقلاً عن الكافي .

عن كثير من القبائح تحسباً لعواقبها التي ستحيط بهم بعد الموت .

إذا علـم الإنسـان بأنـه بـاق في حياته الدنيا إلى الأبد لتضاعف صدور الشر منه مئات الأضعاف وقد يصل إقباله على أعمال الخير درجة الصفر؛ لأن العـامل الأهـم الـذي يدفعـه إلى الأعمال الحسنة هو إدراكه لحقيقة كون حياته الدنـيا مؤقـتة، وآثـار هـذا العامل واضحة للغاية في سلوك الذي يؤمن بالمعاد والحـياة الأخرى، أما بالنسبة لغير المؤمن بذلك فإن عالم ما بعد الموت هو عالم مجهـول بالنسـبة لـه، ومجهولـية هـذا العالم والاحتمالات المتعددة التي تنطوي عليها تشكل في النهاية عاملاً في كبح جموحه نحو ارتكاب أعمال الشر.

ومـلخص الكـلام هـو أن هـذه الآيـة الكريمة تصرح بوجود آثار مفيدة لخلق الموت تتمثل في دفع الإنسان للأعمال الحسنة .

البيان القرآني لفوائد المصائب والشرور

توجـد آيـة أخـرى أكـثر صـراحة مـن سـابقتها في بـيان وجـود فوائـد للمصائب والشدائد، تضاف إلى آيات أخرى صريحة في بيان ذلك، وهذه الآية هي قولـه تعالى:

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ[١] وَالثَّمَرَاتِ[٢] وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا

---

(١) قد لا يقتصر نقص الأنفس على الموت، بل يشمل الإصابات والنقص الذي يحدث في البدن أيضاً .

(٢) يمكـن أن يكون المقصود الثمار الطبيعية المعروفة وهي جزء من الأموال، ولكن عادة ما يقصد

إِلَيْهِ رَاجِعُونَ * أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾[١]

فالآية الكريمة تصرح بأن الله يبتلي عباده بانعدام الأمن، والخوف من مخاطر العدو وسائر المصائب والشدائد التي تذكرها، ثم تبشر الذين يصبرون عليها انطلاقاً من أساس الإيمان بالله ويتذكرون عند نزولها بهم أنهم لله وإنهم إليه راجعون؛ تبشرهم بأن الرحمات الربانية ستنزل عليهم ببركة صبرهم الإيماني. وهذا يعني أن هذه المصائب مفيدة لهؤلاء وسبب لفوزهم بتلك الرحمات، وبالتالي فإن هذه الآية الكريمة تعتبر ضمنياً المصائب والشدائد أموراً مفيدة للإنسان، يمكنه أن يحصل منها على فوائد كثيرة.

الخير والشر كلاهما فتنة

وثمة آيات كريمة أخرى تصرح بالمضمون نفسه منها قوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾[٢]، وفيها إشارة دقيقة جداً إلى حقيقة أن من غير الصحيح أن نظن أن كل ما نسميه خيراً هو خير بالكامل، وكذلك الحال مع الشر[٣]؛ لأنّ تحقق الصورة النهائية للخير أو الشر مرهون

بالثمرات في مثل هذه الموارد ثمرات القلوب والأكباد، أي الأولاد، فيكون المقصود المصاب بهم.

(١) البقرة: ١٥٥ـ١٥٧.

(٢) الأنبياء: ٣٥.

(٣) أي مع الظواهر التي نسميها شراً لأنها تضر بالإنسان وتؤذيه.

بكيفية تعاملنا معهما، فكثيراً ما يحدث أن يهبنا الله نعمة وخيراً فتنة وامتحاناً لنا، لكن طريقة تعاملنا معها تؤدي إلى تحويلها إلى سبب لفسادنا فتكون شراً لنا، في حين قد يؤدي نزول شر بنا إلى دافع لإصلاحنا، قال تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾[1]

الثمار المرجوة من الفتنة والامتحان

توجد ثلاث ثمار في الفتن والامتحانات التي يبتلى بها الناس: **الأولى**: تعود على الممتحن كأن يريد أن يحقق فائدة معينة من الامتحان، كما هو حال المعلم مثلاً الذي يريد أن يعرف أوضاع تلامذته ومستوياتهم ومدى اجتهادهم في الدراسة، فيضع لهم امتحانات في بداية السنة الدراسية ووسطها ونهايتها، أي أنه يريد التعرف على أمر يجهله. **أما الثمرة الثانية**: فهي التي تعود على المشاركين في الامتحان أنفسهم، أي أن المطلوب هو أن يتعرفوا هم على أمر مجهول لهم، فقد يكون المعلم ـ في المثال السابق ـ يعرف مسبقاً مراتب تلاميذه والذين ينجحون منهم في الامتحان والذين لا ينجحون، وهو قادر على إعطائهم درجاتهم دون أن يحتاج إلى الامتحان لكنه يجري الامتحان من أجل أن يتضح الأمر للتلاميذ أنفسهم.

بالنسبة للثمرة الأولى لا يمكن أن تكون هي هدف الله سبحانه من ابتلائه لعباده بأنواع المصائب والشدائد، فهو بكل شيء عليم: ﴿وَمَا تَكُونُ

---

(١) البقرة: ٢١٦.

فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلاّ كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُوداً﴾ (١) وهو سبحانه ﴿لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾(٢)، ﴿فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾(٣) ﴿يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾(٤).

إذن، فلا يمكن أن يكون مراد القرآن من ذكر الامتحان الإلهي لعباده الإشارة إلى الحصول على الثمرة الأولى، ولكن لا يوجد ما ينفي أن يكون الهدف من هذا الامتحان حصول الثمرة الثانية واتضاح الأمر للعباد أنفسهم.

الثمرة الأصلية للامتحان تكامل القوى الوجودية

ولكن توجد ثمرة ثالثة للامتحان الإلهي هي في الواقع ثمرته الأصلية وهي نقل الاستعدادات والطاقات الموجودة في بني آدم من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل ـ حسب المصطلح الفلسفي ـ، وهذه العملية لا تتحقق إلا بتعريضهم للابتلاء، وبالتالي فليس بالإمكان أن تتكامل قواهم بغيره. أي أن الموجود يطوي منازل سيره التكاملي وينمو ويتطور بوسيلة العمل والدخول في معترك الامتحانات والابتلاءات، نظير ما يقوم به الرياضيون من إجراء تمرينات إعدادية قبل الاشتراك في المسابقات النهائية، ولا يخفى أن الهدف من إجراء هذه التمرينات هو تفجير طاقاتهم الكامنة استعداداً للمسابقة وليس

---

(١) يونس: ٦١.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

(٣) طه: ٧.

(٤) هود: ٥.

تعريف المدرب بكفاءاتهم.

وهكـذا الحال مع المصائب والشدائد ـ بل وحتى مع النعم والخير الذي يعطى للإنسان في الحياة الدنيا حسب الرؤية القرآنية ـ؛ فالهدف منها هو تفجير الطاقات الكامنة في الإنسان ونقلها من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل فالإنسان يشبه ـ في حالاته المعنوية ـ الطفل الذي ولد حديثاً، إذ يوجد في الطفل استعداد ـ بالقوة ـ لأن يصبح فتى رشيداً، ولكن ينبغي أن يكون بلوغه هذه المرتبة بصورة تدريجية، وهكذا حال الإنسان عموماً، فهو متأهل بالقوة لبلوغ ما هو مستعد له من كمالات، فيكون تعريضه للصعاب والشدائد من جهة، وتجهيزه بالنعم والمواهب التي أعطيت له من جهة ثانية، إبتلاءً وفرصة تمكنه من التكامل، بمعنى أن صبره على المصائب يعود عليه بثمرة الحصول على الكمالات ويجعله أهلاً لبشارة الفوز بالرحمات الإلهية المشار إليها في قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾[1].

البيان القرآني لماهية الشيطان ودوره

وثمة موضوع مهم آخر نختتم به هذا البحث وهو موضوع ((ماهية الشيطان)) ، وقد تحدثت عنه كثير من الآيات الكريمة، وتوجد بشأنه رواية نقلها الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن شروح المسيحيين للإنجيل[2]

---

(١) البقرة: ١٥٥.

(٢) لا توجد هذه الرواية في الروايات والأحاديث المروية في مصادرنا.

وتذكر هذه الرواية أن الشيطان نفسه قد اعترض على الله بعد أن لعنه وطرده بستة اعتراضات هي[١]:

أولاً: لماذا خلقتني بدءاً وأنت تعلم أن عاقبتي ستكون الطرد واللعن؟

ثانياً: لماذا أمرتني بالسجود لآدم وأنت تعلم أن طبيعتي تأنف عن ذلك وسأعصي أمرك حتماً ؟

ثالثاً: لماذا سلطتني على آدم بعد أن أبيت السجود له وصرت عدوه اللدود؟

رابعاً: لماذا لم تهلكني ولماذا استجبت لطلبي بالإمهال يوم قلت لك: ﴿أَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[٢] ؛ وسمحت لي بتنفيذ تهديدي بإغواء بني آدم وبث الوساوس في قلوبهم، لكنك حذرتني من إدخالي مع الذين أضلهم في نار جهنم ...

والاعتراضات الأخرى هي من هذا القبيل، ولكن المهم في هذه الرواية طبق ما نقله شراح الأناجيل ـ هو خطاب الشيطان لله قائلاً (ما مضمونه): أنت حكيم ومثل هذه الأفعال لا تصدر عن الحكيم، فكان جواب الله عز وجل هو (النقل بالمضمون أيضاً): ألزمك بأول كلامك، أنا حكيم ولا أفعل شيئاً عبثاً، فكيف تعترض على فعالي !!

---

(١) المنقول هنا هو مضمون الرواية وشرحها وليس نصها. [المترجم] .

(٢) الأعراف: ١٤.

محدودية دور وسلطة الشيطان

توجد عدة نقاط فيما يرتبط بمسألة الشيطان، **أولاها:** أن المستفاد من القرآن الكريم هو أنه كان قبل خلق الإنسان ضمن صفوف الملائكة، ثم طرد وأُخرج من صفوفهم بعد ذلك. **والثانية:** أن القرآن الكريم يصرح بأنه يوسوس في صدر الإنسان، فقد حكى قوله: ﴿**بِمَا أَغْوَيْتَنِي لأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ**﴾[١]، ويستفاد من هذه الآية أن الشيطان يغوي الناس بتزيين القبائح لهم، أي أن طريقه الوحيد للنفوذ إلى قلوبهم هو طريق الإدراكات والعواطف.

كما يستفاد من الآيات الكريمة أن سلطة الشيطان على الناس محدودة كما يصرح بذلك الشيطان بنفسه طبق ما حكاه القرآن من قوله: ﴿**وَلأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ**﴾[٢]، وهذا ما تصرح به آية أخرى، بل وتحدد أكثر قدرته على التأثير على الناس بالطائفة التي تخضع طوعياً لسلطته وولايته، وهي قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ**﴾[٣]، فالمستفاد من هذه الآية أنه عاجز عن التسلط على الذين لا يخضعون لولايته. وأوضح منها الآية الكريمة التي تتحدث عن التنازع الذي سيقع بين الشيطان والمذنبين في يوم القيامة، وهي تنقله بصيغة الماضي في إشارة إلى حتمية وقوعه:

---

(١) الحجر: ٣٩.

(٢) الحجر: ٣٩ ـ ٤٠.

(٣) النحل: ١٠٠.

﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلاَّ أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ﴾[1].

الآية الكريمة تبين أن الشيطان يلقي المسؤولية في ذلك الموقف وبعد انقضاء الأمر على الإنسان الذي أضله مستنداً إلى أنه لم يقدم له سوى وعوداً كاذبة: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ﴾[2]، ومعنى قوله هو: إن سلطتي عليكم لم تتجاوز حدود سلطة الله، فالله وعدكم الخير والثواب إن عملتم صالحاً دون أن يجبر أحداً منكم على ذلك، وأنا أيضاً وعدتكم فقط وما كان لي على أحد منكم سلطان أجبره به على ارتكاب ما دعوتكم إليه، بل أنتم الذين سارعتم إلى الاستجابة لي!

وتشير آية أخرى إلى أن سرعة مبادرة الضالين في الاستجابه للشيطان، إذ تصرح بأنهم يسارعون إلى الالتفات حوله بمجرد سماع صوته الذي يستفزهم به: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ﴾[3]

انتصار الشيخ الأنصاري على الشيطان

توجد رواية مشهورة في هذا المجال هي أن شخصاً معاصراً للشيخ

---

(١)، (٢) إبراهيم: ٢٢.

(٣) الإسراء: ٦٤.

الأنصاري رأى في عالم المنام ذات ليلة الشيطان في إحدى محلات النجف الأشرف، وهو يحمل عدداً كبيراً من الأزمّة بعضها من حبال ضعيفة، وأخرى من حبال أقوى، وبعضها من جلود وأخرى قوية جداً مصنوعة من سلاسل الحديد، وقد انشد انتباه هذا الشخص الرائي إلى ضخامة أحد هذه الأزمّة الحديدية، فسأل الشيطان عما يحمله فقال: إنها أزمّة ألجم بها رؤوس الناس وأجرهم إلى ارتكاب المعاصي. فسأله عن ذاك الزمام الضخم، فقال: لقد أعددته لرجل قوي، فسأله: ومن هو؟ قال: إنه الشيخ الأنصاري، وقد ألجمته به الليلة الماضية وسحبته عدة خطوات لكنه قطع الزمام ... وكثيرون لا يحتاجون إلى أزمّة ألجمهم بها؛ لأنهن يتبعوني طواعية دون حاجة إلى أزمّة!

ثم ذهب هذا الشخص في صباح اليوم التالي إلى الشيخ وقص عليه رؤياه، فأخبره الشيخ أن حاجة شديدة اضطرته الليلة الماضية إلى اقتراض شيء من أموال سهم الإمام التي كانت بحوزته، وهم بالخروج لشراء ما احتاجه إلا أنه ندم عند الوصول إلى الباب ورجع وأعاد المال إلى موضعه، وكانت هذه الخطوات التي خطاها إلى الباب هي الخطوات التي دفعه الشيطان لخطوها قبل أن يقطع السلسلة الحديدية القوية[1] .

---

(١) كان الشيخ الأنصاري يعيش حياة تجلت فيها مراتب الزهد العالية، وهو حقاً من عجائب الدهر، كان عالماً متبحراً لا نظير له في عصره في أبواب تخصصه الأصلي، وهو الفقه والأصول، مثلما كان حال ابن سينا في تفوقه على علماء عصره في الطب والفلسفة. وقد تحلى الشيخ الأنصاري بمراتب عالية من التقوى والزهد، وقد حسبوا كل ما تركه من أموال ⇐

والشيطان في احتجاجه في ذلك الموقف ينفي أن تكون أزمته التي يلجم بها الناس تجبر الناس على ارتكاب المعاصي، فهي لا تعدو في دورها دور الدعوة (والتزيين)، ولذلك فمسؤولية الوقوع في المعاصي تقع على الذين سارعوا إلى الاستجابة لدعوته: ﴿إِلاَّ أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾[1].

ومملكات فلم تتجاوز قيمتها (١٧) توماناً!

لم يكن الشيخ الأنصاري يتصرف في الحقوق الشرعية وسيرته زاخرة بمحاسن الأخلاق والعقلانية والذكاء. بكت ابنته الصغيرة يوماً ـ ولم يكن للشيخ أولاد ذكور، كانت له بنتان والذين ينتسبون إليه اليوم هم من أسباطه ـ، وشكت له من أنها عندما تذهب إلى أي مكان ـ وكانت يومها تذهب للدراسة في أحد الكتاتيب ـ تجد أن زميلاتها أفضل حالاً منها في الملبس وغير ذلك .... تأثر الشيخ كثيراً من قولها ولكن دون أن يجد جواباً، فقالت زوجته: ليس من الصحيح ان نعاني كل هذا الحرمان فلماذا تعاملنا بهذه الصورة؟

بكى الشيخ من قولها وقال: يشهد الله أني لا أريد لكم عيش الشظف هذا، ولكن هل تعرفين حكم التصرف بالحقوق الشرعية؟ إن التصرف بها هو كالشرب من هذا الماء الذي تغسلين بها الملابس ـ وكانت زوجته تغسل الملابس في إناء وقد تغير لون الماء الذي فيه ـ، إذا أشرف إنسان على الموت عطشاً ولم يجد غير هذا الماء فأي مقدار سيشرب منه؟ إنه لن يشرب سوى مقدارٍ قليلٍ ينقذه من الموت، وهكذا هو حالي، فليس لدي أموال شخصية فلابد لي من التقشف، فأنا أقتات من الأموال العامة! (وكانت الأوضاع المعيشية يومذاك سيئة للغاية) .

(١) إبراهيم: ٢٢، والاستجابة هي الإجابة الذاتية السريعة.

ولذلـك فهـو يلقي اللوم في وصول الذين اتبعوه إلى هذا المصير عليهم أنفسهم، فيخاطبهم بالقول: (فَلا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ).

ثـم يـبين لهـم ـ بعـد إلقـاء اللـوم علـيهم ـ عجـزه عن نفعهم بشيء، وإنقـاذهم ممـا هـو فـيه يوم القيامة، وعجزهم هم أيضاً عن تقديم أي نفع أو عون له: ﴿مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ﴾ .

ويختـم الشـيطان احتجاجه على أتباعه بالتبرؤ مما وقعوا فيه وينزه نفسه عـنه ويعـرض نفسـه كمصـداق لـلموحد، فيقول لهم: إنني أكفر باتخاذكم لي شريكاً في مقابل الله. وأنا بريء من المشركين: ﴿إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ﴾.

مـن هـنا يتضـح أن الشـيطان هـو ـ في الـرؤية القرآنـية ـ وجود باطني ومعـنوي ينحصـر نشـاطه في دائـرة دعوة الناس إلى الشر وارتكاب المعاصي، وهذه مجرد دعوة خالية من الإجبار، وما أجمل قول الشاعر المولوي:

از جهـان دو بـانگ مـي آيد به ضد　　تـا كدامـين تـو باشـي مسـتعد
آن يكـي بـانگش نشـور اتقيـا　　وآن دگـر بـانگش نفـور اشـقيا[1]

وجود الشيطان ضرورة لتحقق الخير للإنسان

لا تخلـو الدنيا أبداً من دعوتين، الأولى للخير والصلاح، والثانية للشر والفساد، وعلى الإنسان أن يختار بإرادته الاستجابة للدعوة الأولى:

---

(١) الترجمة النثرية:

تأتـيك في هـذه الدنـيا دعوتـان عـلى طـرفي نقيض، فلأيهما مستعد أنت أن تستجيب، الأولى تدعو لنشور الأتقياء، والأخرى تدعو لنفور الأشقياء.

﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾[١]، ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾[٢]

لولا وجود النفس الأمارة بالسوء في داخل الإنسان، ولولا وجود الشيطان الذي يوسوس لها من الخارج، ولولا وجود هذه الدعوات للشر والفساد، ولولا وجود القدرة على الشر والفساد في الإنسان، لولا كل ذلك لما كان للخير وجود؛ لأن وجود الخير للإنسان مرهون بأن يختاره الإنسان وهو قادر على اختيار الشر. أما إذا كان الخير هو خياره الوحيد، وإذا كان ميله إلى التقوى فقط، ولم يكن قد ألهم بالفجور والتقوى معاً حسب التعبير القرآني: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[٣]، فلن تكون تقواه في هذه الحالة حقيقيةً؛ لأن مفهوم التقوى والعدالة لا يتحقق إلا إذا كان في الإنسان ميل للفجور، لكنه يرتدع عنه ويتمسك بعرى التقوى والعدالة، ولا يمكننا أن نقول: إن الله أمرنا وقد سمعنا وأطعنا، إذا كنا مجبرين على الطاعة، فلا معنى للطاعة هنا ولا تكون سبباً للمدح أو الذم، والثواب أو العقاب، ولا يكون في هذه الحالة وجود للتكليف ولا للقانون ولا للمجتمع الإنساني ولا للإنسان نفسه!

دعوات الشيطان وتحقق العمل الصالح

من هنا يتضح أن مفهوم العمل الصالح وصدوره من الإنسان لا يتحقق بغير وجود الشيطان ودعواته للشر؛ لأن صلاح العمل مرهون بأن يختار

---

(١) البلد: ١٠.

(٢) الدهر: ٣.

(٣) الشمس: ٨.

الإنســان سبيل الخير وهو قادر على اختيار نقيضه، والأمثلة التوضيحية لذلك كـثيرة، فمـثلاً إذا كان أحد الأشخاص يخضع لمراقبة مشددة تسلبه أي إمكانية لسـرقة شـيء، وبقـي على هذه الحالة عشرين سنة ولم يسرق شيئاً، فهل يمكن مقارنـته بشخص آخر بإمكانه سرقة الملايين من الأموال العامة، لكنه لم يسرق شـيئاً؟ وأي مـنهما هو الأمين الذي تحلى بكمالات الأمانة والعفة؟ لا يخفى أن عدم وقوع الأول في السرقة لعدم تمكنه من ذلك لا يشكل فضيلة لـه .

وجود الشيطان وتحقق مفهوم السعادة

وبـناء عـلى ما تقدم يمكن القول بأن وجود الشيطان ضروري في النظام الكلـي. ونحـن عـندما نتحدث عن النفس الأمارة بالسوء والشيطان، وكذلك الفطـرة والملـك الداعـي للخير، فإن مرادنا هو مصادر الإلهام والدعوة للخير والشـر، وقـد ورد في الأحاديـث الشـريفة ((إن للقلـب أذنين))[١]، يدعوه عبر الأولى الملـك لـلخير والعمـل الصـالح، فيما يدعوه عبر الثانية الشيطان للشر والعمـل السيئ .والإنسان مخير بين الاستجابة لهذه الدعوة أو تلك. وهذا يعني عـدم وجـود مصداق للعمل الصالح وبالتالي للسعادة الناشئة عنه لولا وجود الشيطان والنفس الأمارة بالسوء .

أي خير لوجود الشيطان لـه نفسه

ويـبقى سـؤال لــه ارتـباط بهـذا الموضوع هو: إذا كان وجود الشيطان

---

(١) بحار الأنوار ٦٣: ٢٠٦.

ضرورياً من أجل تحقق سعادة الإنسان الذي كان خلق الله له سبباً لطرد الشيطان من صفوف الملائكة، وإذا كان وجود الشيطان ضرورياً لطي الإنسان لمنازل الكمال اختياراً، فما هي ثمار وجود الشيطان بالنسبة إليه نفسه؟

لم يقدم القرآن جواباً واضحاً على هذا السؤال، ولعل من غير الممكن بيان مثل هذا الجواب، لكن القرآن يصرح بأن طبيعة الشيطان نارية: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾[1]، أي أنه ليس مثل الإنسان، بمعنى أنه لا يوجد فيه سوى الميل والنزوع للشهوات والشرور حسب تسميتنا، وهي بالطبع شرور نسبية ـ ونتيجة ذلك هي إدخال الشيطان جهنم، وهذا يعني إرجاعه لأصله، فهل سيكون معذباً فيها ـ كما هو حال الإنسان ـ أم أنها ستكون جنة بالنسبة إليه؟ هذا هو سر يرتبط بهذا الموجود الذي يقول: (إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ)[2]، وقد نظم الشاعر المولوي حكاية طريفة للغاية حملت عنوان (قصة الشيطان مع معاوية)، ذكر فيها أن معاوية كان نائماً فأيقظه الشيطان وقال له: قم للصلاة فقد أوشك وقتها على الانقضاء! فاستغرب معاوية وقال: وكيف تدعوني أنت للصلاة! فأجابه الشيطان أنت عرفت الله للتو، أما نحن فقد عرفناه منذ القدم! والحكاية طويلة تنتهي بهزيمة معاوية، وفيها يقول الشاعر على لسان الشيطان:

---

(١) الأعراف: ١٢.

(٢) إبراهيم: ٢٢.

مـا هـم از مسـتان ايـن مي بوده ايم ســاكنان درگــه وي بـــوده ايم
آب رحمـت خـورده ايم الـدر بمـار روز نـيكو ديـده ايم از روزگـار[١]

---

(١) الترجمة النثرية:

نحن كنا في صف سكارى هذا الشراب، وكنا نسكن في حضرته هو، شربنا من ماء الرحمة أيام الربيع، وارانا الدهر أيامه الطيبة.

(مداخلات وأسئلة وأجوبة)

الشيطان والملائكة

ـ عرفنا من الروايات أن الشيطان كان من الملائكة، والملائكة فاقدون لإرادة المعصية ولذلك فهم لا يتكاملون أي أن من غير الممكن وقوعهم في المعاصي، فكيف تمكن الشيطان من التمرد على أمر الله وعدم السجود لآدم؟

الأستاذ المطهري: قولكم: إن الشيطان من الملائكة خلاف صريح القرآن الكريم حيث يقول: ﴿كَانَ مِنَ الجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾[1]، ولذلك قلت ضمن حديثي عن ماهيته إنه كان في صف الملائكة ولم أقل: كان منهم. كما أن القرآن ذكر أن الشيطان مخلوق من النار ولم يذكر مثل ذلك عن خلق الملائكة، أما بالنسبة لقولكم: إن الملائكة قادرون فقط على فعل الخير، فينبغي القول: إن مثل هذه الأمور يجب أخذها من المنابع النقلية بسبب عدم إمكانية التوصل إليها استناداً إلى الأدلة العقلية والفلسفية، والملائكة على عدة أنواع، فيهم المقربون أو ((المجردون)) حسب المصطلح الفلسفي، فالإمام علي عليه السلام يقول: ((... **فملأهن أطواراً من ملائكته منهم سجود لا يركعون وركوع لا ينتصبون**))[2]، فهؤلاء غرقوا في عظمة الله إلى درجة جعلتهم يغفلون عن كل ما سواه، فهم لا يعرفون هل أن الله قد خلق غيرهم أم لم يخلق سواهم، ولكن

---

(١) الكهف: ٥٠.

(٢) نهج البلاغة: الخطبة الأولى، المقطع الخاص بوصف الملائكة.

هـذا الوصـف لا يصـدق على جميع الملائكة، إذ إن الأحاديث تصف بعضهم بأنهم «ذميون» ولا نعرف حقيقة هؤلاء فهم يرون لكنهم يشبهون الإنسان من زاويـة شمـول التكلـيف لهـم، وهم قد يعصون ربهم أحياناً، وقد ذكرت بعض الأحاديـث أنّ بعضـهم قـد عصـى بـالفعل فغضـب الله عليه لذلك لا يمكن إطـلاق حكم واحد على جميع الملائكة، بل لقد جاء في الأحاديث تصريح بأن بعض الملائكة قد خلقوا من مواد عالم الطبيعة .

الشيطان وجود حقيقي أم رمزي ؟

ـ هـل أن الشـيطان موجـود حقـاً؟ وهـل توجـد ضرورة لوجوده لكي يدعونا إلى الشر ؟

ألا يكفيـنا وجود النفس وشهواتها وأهوائها وهذه تمثل قوة داخلية تدفعنا نحو الفجور؟ ألا يحتمل أن يكون في ذكر الشيطان تعبير رمزي عن الدعوة للشر؟

وإذا كـان الشيطان موجوداً حقاً فما هي حقيقته؟ وهل هو واحد أم أنه يتكاثر؟

الأستاذ المطهري: لقد كنت ملتفتاً إلى هذه القضية أثناء حديثي، ولعلي لم أسـتطع توضـيح الأمـر بصورة جيدة، فالصورة التي يرسمها القرآن للشيطان هي أنه موجود يتسلط على الإنسان من باطنه، أي أنه في طول الإنسان وليس في عرضـه، فهو لا يملك ما يؤثر به على الإنسان سوى هذه الغرائز الشهوانية الموجودة في داخله.

لقـد قلت: إن الشيطان والنفس الأمارة بالسوء هما منبع دعوة الإنسان للشـر والفسـاد، وهـذا لا يعـني أن كـلا مـنهما منبع مستقل، لذلك لا يمكن

القول بأن وجود أحدهما يغني عن الآخر، كذلك الحال مع الإلهامات التي تدعونا إلى الخير والعمل الصالح، فمنبعها واحد هو الميل الفطري الداخلي الموجود فينا، والملائكة لا يشكلون عاملاً مستقلاً في مقابل هذا الميل الفطري، بل هم عامل لهذا العامل ومجارٍ لوجود هذه الإلهامات .

وقد نقلت ما ذكرته الأحاديث الشريفة من أن لقلب الإنسان أذنين يدعوه عبر اليمنى ملك لفعل الخير، ويدعوه عبر اليسرى الشيطان لفعل الشر وهذا الملك لا يعتبر عاملاً مستقلاً في مقابل الفطرة الإلهية والأنبياء، كذلك الحال مع الشيطان فهو منشأ ومنبع هذه الأهواء النفسانية أو هو الذي ينفخ في مخزنها فيثيرها، وهذا يعني أنه ليس عاملاً مستقلاً .

ودور الأهواء النفسانية ينحصر بدائرة دعوة الإنسان، ولا يتعدى ذلك إلى إجباره على الاستجابة، وهذا يعني أنّ طريق نفوذ الشيطان ينحصر في دائرة هذه الأهواء. ولذلك فإن الإنسان يجد نفسه دائماً بين ميلين متضادين، عليه أن يختار الاستجابة لأحدهما.

والأهواء النفسانية هي جنود الشيطان. وقد ورد في القرآن قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ﴾[1]، ومعنى القبيل قريب جداً من معنى القبيلة المعروف. كما ورد التعبير عن جنوده بوصف ذريته، ولكن لا يخفى أن ذرية أي شيء تتناسب معه، كما وردت في القرآن الكريم إشارة إلى وجود أعوان له بعضهم من الناس كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ * مَلِكِ

(١) الأعراف: ٢٧.

النَّاسِ * إِلَهِ النَّاسِ * مِنْ شَرِّ الوَسْوَاسِ الخَنَّاسِ * الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ * مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾[١] .

معنى اختصاص الله بعلم الغيب

ـ نقرأ في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ﴾[٢]، لكننا نجده ينقل قول الملائكة بعد أن أخبرهم الله أنه سيجعل في الأرض خليفة: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾[٣]، فكيف يمكن تفسير اطلاع الملائكة على الغيب؟ ومن أين علموا أن الإنسان سيفسد مستقبلاً ويسفك الدماء؟

الأستاذ المطهري: لا نعلم مصدر علمهم بذلك، فلا يوجد بين يدينا ما يبين ذلك، ولكن فيما يرتبط بعلم الغيب نقول: إن المراد في قوله تعالى: ﴿لا يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ﴾ هو أن الموجود الوحيد المطلع على كل شيء والذي لا يخفى عليه شيء هو الله، بمعنى لا يوجد غيباً بالنسبة إليه سبحانه، بل كل شيء شهادة بالنسبة إليه، ولكن يوجد غيب وشهادة بالنسبة لغير الله .

والغيب والشهادة أمران نسبيان، فما هو غيب بالنسبة لي ولك قد لا يكون غيب بالنسبة لشخص ثالث، والعكس صحيح أيضاً فمثلاً لا يعتبر ما يجري الآن في هذه القاعة غيباً بالنسبة لنا نحن، لكنه غيب بالنسبة للجالس

---

(١) الناس: ١ـ٦.

(٢) الأنعام: ٥٩.

(٣) البقرة: ٣١.

خارج القاعة، فإذا أخبر هذا الشخص بما يجري هنا قلنا: إنه أخبر عن أمر غيبي.

وكذلك الحال مع الحوادث المستقبلية، فهي غيب بالنسبة إلينا، إذ إن من الأمور الغيبية بالنسبة لنا مثلاً وضع الألواح السماوية، وحقيقة اللوح المحفوظ الذي ذكره القرآن الكريم، ولكن لو وجد شخص معين طريقاً إلى الاطلاع على ما في هذا اللوح من أخبار المستقبل، فلن يبقى المستقبل غيباً مجهولاً بالنسبة له، بل سيكون مشهوداً له.

يروى في كتاب نهج البلاغة أن أمير المؤمنين عليه السلام تحدث في خطبة له عن بعض الملاحم والأخبار المستقبلية، فقال له بعض أصحابه: «**لقد أعطيت يا أمير المؤمنين علم الغيب؟ فضحك عليه السلام وقال للرجل: .... ليس هو بعلم الغيب، وإنما هو تعلم من ذي علم ... فعلم علمه الله نبيه فعلمنيه ...**»[1] ويقول تبارك وتعالى: ﴿**فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً * إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ**﴾[2].

وعليه يتضح أن علم النبي نفسه بالحوادث المستقبلية ليس من عنده، بل هو من تعليم المدبر الأصلي، ولذلك فهذا ليس من علم الغيب، بل هو تعليم، ولا يمكن لأحد أن يطلع على جميع الأمور الغيبية حتى بواسطة طريق التعلم هذا، فالله هو وحده المطلع على جميع أسرار الوجود. إذن فالعالم بكل

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١٢٩.

(٢) الجن: ٢٦ ـ ٢٧.

غيب بذاته هو الله وحده، أما غيره سبحانه فهو يحصل على أنباء الغيب عن طريق التعلم، هذا هو الفرق الأول، أما الفرق الثاني فهو أن الذين يحصلون على أنباء الغيب عن طريق التعلم لا يحصلون على كل ما في عالم الغيب، فالله هو وحده المطلع على جميع أسرار الوجود.

وجود الشرور ونظام الخلق الأحسن

ـ إن اهتمام القرآن الأساسي هو بالحوادث التي تشهدها الحياة، ولذلك لا نجده يتحدث عن قضية الوجود .

وبالنسبة لقولكم: إن من المحال أن يكون ما له وجود حقيقي شراً محضاً، وإن كان من الممكن أن يكون شره غالباً على خيره أو مساوياً له أو يكون خيراً محضاً، فإن القرآن الكريم قد صرح بوضوح بأن الله هو: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾[1] .

ولذلك فإن خلق كل مخلوق هو على أساس الخير والحسن، والموجود من الشرور يرتبط بخواص الأشياء والظواهر التي تنشأ من عمل الناس وعمل الأشياء .

والمستفاد من القرآن هو أن خلق الأشياء جاء من أجل الإنسان وبهدف هدايته إلى طريق الكمال وإعانته على التكامل، ولذلك فمن الطبيعي أن يكون الإنسان معرضاً للابتلاءات والامتحانات .

---

(١) السجدة: ٧.

وبالنسبة لمثال الماء النازل من السماء الذي تحدثتم عنه، فإن القرآن الكريم يشير فيه إلى أن كل هؤلاء مثل الماء النقي، يحصلون على الفيض الوجودي كل حسب، سعته ولكن الشرور تظهر نتيجة للأعمال.

الأستاذ المطهري: يمكن استنباط الحقيقة التي ذكرناها بشأن كثرة الخير وقلة الشر من الآيات التي تتحدث عن خلق آدم؛ إذ يستفاد منها أن الملائكة أشاروا إلى حتمية ظهور الشر والفساد من هذا الموجود في حالة خلقه، فهم لم يطلبوا من الله أن يخلقه مجرداً عن طبيعة الشر والفساد، كما أن الله لم ينف أن تكون طبيعة الإنسان منشأ للشر والفساد، وهنا مكمن النقطة الأساسية في هذا الموضوع، بمعنى أنه سبحانه نبههم إلى الجانب المشرق في هذا الموجود، ودعاهم إلى الاهتمام به أيضاً مثلما اهتموا بجانب طبيعة الشر والفساد فيه.

وهذا يعني أن الله أيد قول الملائكة بأن هذا الموجود: ﴿يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾، لكنه نبههم إلى الجانب الآخر المشرق في هذا الموجود وعدم الغفلة عنه.

الفهرست

المحاضرة الأولى

مقدمات في التصور السليم لموضوع البحث

المحاضرة الثانية

طرق اثبات وجود الله

المحاضرة الثالثة

الطريق العلمي شبة الفلسفي لإثبات وجود الله

المحاضرة الرابعة

دلالة برهان النظم واتقان الصنع على وجود الله

المحاضرة السادسة

دلالة برهان هداية الموجودات / القسم الثاني

المحاضرة السابعة

دلالة برهان هداية الموجودات / القسم الثالث

المحاضرة الثامنة

برهان الاستدلال بالخلق على وجود الله

المحاضرة التاسعة

برهان الخلق / القسم الثاني

المحاضرة العاشرة

البراهين العقلية والفلسفية في إثبات وجود الله / القسم الأول

المحاضرة الحادية عشرة

البراهين العقلية والفلسفية لإثبات وجود الله / القسم الثاني

المحاضرة الثانية عشرة

شبهات وردود

التوحيد ونظريات تكامل المخلوقات / القسم الأول

المحاضرة الثالثة عشرة

شبهات وردود

التوحيد ونظريات تكامل المخلوقات / القسم الثاني

المحاضرة الرابعة عشرة

تقرير علمي بشأن تاريخ نظريات تكامل المخلوقات

المحاضرة الخامسة عشرة

شبهات وردود

التوحيد وشبهة وجود الشرور الجواب العقلي الفلسفي / القسم الأول

المحاضرة السادسة عشرة

شبهات وردود

التوحيد وشبهة وجود الشرور الجواب العقلي الفلسفي / القسم الثاني

المحاضرة السابعة عشرة

التوحيد ومسالة وجود الشرور والشيطان في الرؤية القرآنية

مداخلات وأسئلة وأجوبة